٣٥

RAĞIP P.
Ka. Nu.
141
142

١٤٢

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
101

محمد امين الشهير بصدر الدين زاده
على القاضي البيضاوي
في علم التفسير

من كتب الفقير احمد بن ابراهيم
الكاتب بجامع جديد بلدة الكاتب
سلطان في قسطنطينية
المحروسة عفي عنهما

RAĞIP P.
Ka. Nu.
141
142

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 141

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بابن الصدور راغب
وقف ١١٧٥

١٤٢

بسم الله الرحمن الرحيم رب اشرح لي صدري ويسر لي امري وتمم بالخير

الحمد لله الذي شرح صدر من تأدب، ورفع قدر من تأهل للعلم وتأهب، وجمل من تدرع لباس
الفضل وتدرب، وكمل من ترقى الى غاية ما ترقب، والصلوة على محمد المبعوث الى كافة الورى
ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا، فما اتوا بمثل الاحجار هم بالحق واحسن تفسيرا، وعلى اله
واصحابه الذين سلكوا سبيله وما بدلوا تبديلا، وما تشابه عليهم ردوه الى الله والرسول وما اولوا
تأويلا وبعد فيقول العبد الجاني محمد امين بن صدر الدين الشرواني، شرح الله صدره
واعلى قدره، ان هذه تذكرة، فمن شاء ذكره، علقتها على تفسير القاضي، المعروف بعلو شانه الداني والقاصي،
فانه كتاب يتجلى عن منصة عباراته عرايس التحقيق، ويتلألأ من مطالع اشاراته انوار نفايس
التدقيق، ولامر ما استهتر به الفضلاء من الحذاق، واضحت همهم نحو حله ممتدة الاعناق،
فاني وان لم اكن معدودا في جملتهم، لكن احببت جبا لخيران احشر في زمرتهم، واغترف من بحرهم
العذب، فللارض من كاس الكرام نصيب، فها انا اشرع فيه ناديا ان افصل مجملاته، وابين
معضلاته، حسبما قادني اليه ما حصلته من سائر العلوم، ولا يهتدي اليه بمجرد الفهوم، اذ
بقدر الكد تكتسب المعالي، من طلب العلى فقد سهر الليالي، ولم الجهد في تبيين ملحوظاته، ودفع ما
اورد على مرموزاته، ولم التزم نقل الاقوال، وتكثير القيل والقال، وتوفير الاعراض والجدال،
خلق الله للحرب رجالا وللعلم رجالا فلمثل هذا فليعمل العاملون، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون،
فاقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق، سلك المصنف طريقة الاخيار عملا بما ورد في
الاخبار عملا بما ورد في الاخبار، فافتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بالتحميد، مقتبسا من القرآن
المجيد، فقال الحمد لله الذي نزل الفرقان، وسيجيء بيان معنى الحمد ومعنى لام التعريف وتحقيق
لفظة الجلالة فكن بالمرصاد، واما التنزيل فالمشهور انه تحريك من على الى اسفل تدريجا

بخلاف الانزال فانه اعم من ان يكون تدريجا كقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق الاية او دفعة
كقوله تعالى انا انزلنا التورية الاية لكن يخدش هذا الفرق قوله تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء اية
الا ان يتجوز والفرقان كالقرآن يطلق على الكتاب المنزل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اما لفرقه
بين الحق والباطل بتقريره او المحق والمبطل باعجازه او لكونه مفرقا ومفصلا بالايات والسور او لكون
اجزائه مفرقا ومفصولا بعضها عن بعض في الانزال فيلايم التنزيل لاشعاره بالتنجيم ثم ان اريد به الكلام
المنزل كلامه الذي هو صفته فتنزيله تحريكه بالحركة المعنوية الى المظاهر السفلية بعد
ظهوره في المظاهر العلوية فانما تظهر في المظاهر العقلية ثم النفسية ثم المثالية ثم الحسية
وان اريد به الكلمات المنتظمة من الحروف فتنزيله تحريكه من تعالى العلمية الالهية الى العقلية
ثم الى النفسية الى الصور الحرفية والكلمات المثالية ثم الحسية فعلى هذا يكون التنزيل مستعملا
في المعنى المجازي ويكون من قبيل المجاز المفرد ويجوز ان يكون مستعملا في معناه الحقيقي ويكون
المجاز في نسبته الى الفرقان باعتبار حامله الذي هو جبرئيل وسيجيء في كلام المص نوع تحقيق
لهذا ثم انه لا حاجة ههنا في جعل هذه الجملة صلة الى ان ينزل منزلة المعلوم لقوم دليلها
كما فعله المعرفي المقتبس منه لان السامعين ههنا هم المسلمون العالمون بمضمون الصلة
بخلافهم ثمة فانهم جميع الامة ولا علم لهم بمضمون الصلة على عبده عبر عن النبي صلى الله عليه وسلم
بالعبد تعظيما لشانه عليه السلم فان العبودية لكونها منبئة عن الاضمحلال والاستهلاك
في حضرة الحق تدل على فناء الناسوت في اللاهوت وهذا هو حقيقة الفقر الذي افتخر به عليه السلم
فقال الفقر فخري ولهذا يلقب القطب فيما بين الاولياء بعبد الله لكونه على قلب محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم وقد قال الله عز وجل وانه لما قام عبد الله يدعوه الاية ليكون اي العبد وهو
الملايم لقوله تعالى قم فانذر او الفرقان للعالمين سيجيء في كلام المص تحقيق معنى العالم
ووجه جمعه على العالمين الا ان المراد ههنا الجن والانس كما صرح به المص في المقتبس منه بين لـ
قوله نذيرا اي منذرا اذ لا يتصور انذار الجماد والحيوانات واما الملائكة فهم لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فلا انذار لهم ايضا واما وجه جعله غاية للتنزيل الدال
على التجدد فعلى تقدير ان يكون النذير بمعنى المنذر هو ان التعبير بصيغة المضارع التجددي
في قوله ليكون نذيرا حيث لم يقل للانذار يدل على تجدد الانذار والمنذر به بتجدد التنزيل
اذ بكل جملة يقع انذار وعلى تقدير جعله نفس الانذار مبالغة هو ان كمال المبالغة

فى الانذار انما هو فى التدريج حتى يبقى برهة من الزمان بخلاف ما لو انزل جملة فانه
ينقطع بانقطاع النزول كذا افاده بعض المحققين ثم الاقتصار على النذير مع انه بشير
ايضا اما لانه من باب الاكتفاء او لان الانذار ابلغ فى الارشاد على الصحيح بل المنصوص فى مواضع على
ان الاصح ان الجن لا يدخلون الجنة ولا ثواب لهم الا النجاة من العقاب ثم يقال لهم كونوا ترابا
كالبهائم فلا يتعلق بهم البشارة وهذا التعليل وما يجى بعده من تعليل الافعال على
تقدير اسنادها الى الله تعالى مبنى على ما ذهب اليه المحققون من ان افعاله تعالى معللة بمصالح
العباد تفضلا لا وجوبا فلا يلزم الاستكمال بالغير على ان التحقيق ان نفى الاحتياج والاستكمال
بالغير عنه تعالى انما هو بالنظر الى كماله الذاتى الذى له مرتبة الغنى عن العالمين وهو صفة يختص
الحق سبحانه فى الاتصاف بها الى ما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحيوته وعلمه وغيرها
واما بالنظر الى كماله الاسمائى الذى لا يتصف به الا معتبرا الى ما سواه كالخالقية والرازقية فليس
له هذه المرتبة فان كمال الاسماء انما هو بظهور اثارها وترتب احكامها عليها وذلك لا يتم الا بوجود
المظاهر وقوله فتحدى عطف على نزل والمرفوع المستتر فيه راجع الى الله تعالى ويجوز رجوعه
الى العبد باعتبار اضافته الى ضميره تعالى على انه يجوز ان يكون من قبيل الذى يطير فيغضب زيد
الذباب والفاء على الاول للسببية والمعنى فبسبب التنزيل الى التحدى اى طلب المعارضة
من حيث انهم ارتابوا من نزوله مدرجا حتى قالوا لولا نزل عليه القران جملة واحدة فانكروا كونه
من عند الله فتحداهم الله وقال وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
وعلى الثانى يجوز ان يكون للتعقيب ايضا فيكون اشارة الى مسارعته صلى الله تعالى عليه
وسلم الى تبليغ ما نزل عليه من حيث انه يدل على مسارعته الى التحدى بعد التنزيل ومعلوم
ان التحدى متاخر عن الاتيان بما نزل وهو متاخر عن تبليغ ما نزل فالمسارعة الى التحدى
يستلزم المسارعة الى التبليغ وقد يستشكل فى هذا المقام بان الفرقان ان اريد به المجموع لم
يصح تفريع التحدى على نزوله لان التحدى لم يقع بعد نزول المجموع بل فى تضاعيفه وان اريد
القدر المشترك لم يصح اضافة السور اليه فى قوله باقصر سورة من سوره لان السور للمجموع
لا للقدر المشترك واقول يجوز ارادة كل منهما اما الاول فبان يجعل الفاء للسببية
لا للتعقيب ولا شك ان نزوله منجما تسبب الى التحدى فى اثناء نزوله كما بينا انفا فيصح الاخبار
بعد نزول المجموع ان التحدى كان بسورة من سوره واما الثانى فلان السور اجزاء للمجموع

وجزئيات

وجزئيات للقدر المشترك فكما تصح اضافتها الى الاول بعلاقة كونها اجزاء له كذلك
تصح اضافتها الى الثانى بعلاقة كونها جزئيات له وهذه العلاقة والملابسة ليست
باقل وادنى من الملابسة التى فى كوكب الخرقاء لسهيل ثم ان كان المتحدى هو الله تعالى
فالاقصرية مستفادة من التنكير فى قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا
بسورة من مثله وان كان هو العبد فهى مستفادة منه فى قوله تعالى ام يقولون افتريه قل
فاتوا بسورة مثله وانتصب قوله مصاقع الخطباء على انه مفعول تحدى جمع مصقع
بكسر الميم وفتح القاف كمنبر وهو البليغ العالى الصوت يقال خطيب مصقع اى بليغ مجهر
بخطبته اما من صقع الديك اذا صاح واما من الصقع بمعنى الجانب لانه ياخذ فى كل جانب
من الكلام واما من صقعه اذا ضربه على صوقعته اى وسط راسه كنى بذلك عن تمام
ظهوره على من يباريه ويخاصمه فى الفصاحة والبلاغة فاضافة المصاقع الى الخطباء من
اضافة الصفة الى موصوفها وكلمة من فى قوله من العرب العرباء اى الخلص منهم وهم الذين
لم يختلطوا بالاعجام تبعيضية لان مصاقع الخطباء بعض من مطلق الفصحاء والتركيب من
قبيل ظل ظليل وليل اليل فانهم ياخذون من لفظ شئ صفة ويؤكدونه بها مبالغة
فى ذلك الشئ قوله فلم يجد اى الله او العبد به قديرا اى احدا يقدر على الاقصر فالباء بمعنى على كما فى
تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ويتعلق بقديرا قدم للسجع والمجرور عايد
الى الاقصر ويجوز ان يكون الباء للملابسة اى لم يجد احدا قادرا على المعارضة متلبسا
باقصر سورة وعلى اى تقدير فالقدير بمعنى القادر عدل اليه للسجع ضرورة ان المراد نفى
اصل القدرة لا نفى المبالغة فيها ويجوز ان يكون المبالغة راجعة الى النفى فيكون المراد
المبالغة فى النفى لا نفى المبالغة ويكون المعنى لم يجد البتة وقطعا احدا يقدر فان قيل الوجدان
اما بمعنى العلم كما فى وجدت الضالة اى صادفتها ومعلوم ان عدم العلم بوجود الشئ وكذا
عدم المصادفة لا يستلزم عدم وجوده وهذا هو المراد ههنا قلنا هذا كناية عن
عدم الوجود بان يراد من نفى العلم والمصادفة نفى وجود المعلوم كقوله تعالى
قل اتنبئون الله بما لا يعلم فى السموات ولا فى الارض اى لا يوجد فيهما فان قلت هذا
انما ياتى على تقدير ان يكون المتحدى هو الله عز وجل لانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
فى السموات ولا فى الارض وايضا علمه تعالى فعلى ومن خواص العلوم الفعلية انها لازمة

لتحقق معلوماتها فيلزم من انتفائها انتفاء معلوماتها واما على تقدير ان يكون التحدي
هو العبد فلان علمه ليس بشامل ولا فعلي بل انفعالي قلت لما طلب العبد منهم المعارضة
فلم يعارضوا حتى اختاروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف مع كثرتهم و
افراطهم في المضادة والمضارة حصل له العلم بانه لم يوجد احد يقدر عليها الا يقال لو لم
يوجد لنا تصدى احد لمعارضته وقد تصدى كما قال والحم من تصدى لمعارضته لانا
نقول كم من عاجز عن شيء يتصدى له ويتبرز في مبرز من يقدر عليه وهو بمراحل عنه
كيف وقد يتصدى للتدريس والتعليم والافادة من لا استحقاق له للتعلم والاستفادة
ثم ان النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها افحم بدون العطف فيكون استينافا كانه قيل لم
قلت انه لم يجد به قديرا وبم عرفت ذلك فاجاب بانه افحم اي اسكت من توجه لمعارضته
من افحمته اي كلمته حتى اسكته وفي بعضها بالعطف فيكون معطوفا على تحدى او لم يجد
وعلى تقدير فالمستتر فيه راجع الى الله او العبد الا انه على الاول يوهم ان الافحام للصرفة
وهو ان يصرف الله تعالى القلوب عن المعارضة بعد امكانها والمختار ان الافحام والاعجاز
لكمال البلاغة لا للصرفة ولا لسائر الوجوه كما حقق في علم الكلام ولو قال وافحم به بزيادة
لفظة به كما في الكشاف لكان ادل على ما هو المختار اذ المعنى ع افحم باقصر سورة فيكون فيه
اشعار بان الافحام لكمال البلاغة الا ان يقال اكتفى عن التقييد بلفظة به بدلالة سياق
الكلام عليه حيث قال فتحدى باقصر سورة ثم قال فلم يجد به قديرا وافحم فانه يتبادر
منه نظرا الى هذا السياق ان المراد افحم بالاقصر على انه قال في بعض كتب اللغة ان معنى
افحم اسكت ابلغ اسكات حتى لا يستطيع جوابا من قولهم فحم اذا لم يطق جوابا ولا شك
ان الاسكات البليغ بحيث لا يتمكن الخصم من المعارضة انما يحصل بكمال البلاغة اذ في الصرفة
يمكن المعارضة الا ان الله تعالى يصرف عنها من فصحاء عدنان وهو الحادي والعشرون
من اجداد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن
نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان وهو عليه
السلام عد اجداده هكذا فلما انتهى اليه قال كذب النسابون الى ما فوق عدنان
قال الامام السيوطي من حسن اسلام المرء ان يحفظ اجداد النبي على هذا الترتيب ويجعله

في اوراده

في اوراده فانه يستنزل منه البركات ويستمطر به في السموات فانهم كانوا على التوحيد
لقوله عليه السلام لم ازل انتقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات وقال تعالى
انما المشركون نجس ولقوله تعالى وتقلبك في الساجدين اي تنتقل بوجودك من ساجد الى ساجد
وبلغاء قحطان وهو ابو قبايل اليمن وشعوبها ولما كان المشهورون بالبلاغة من قبائل
العرب من نسل عدنان وقحطان بين من تصدى للمعارضة ببلغائهما اذ المراد من
فصحاء عدنان ايضا بلغاؤها فان المقصود الاخبار عن اسكات البليغ فان اسكاته يستلزم
اسكات الفصيح دون العكس واعلم انه لا خلاف عند علماء الانساب في ان العرب منحصرون
في اولاد عدنان وقحطان وان عدنان من نسل اسماعيل قطعا وانما الخلاف في قحطان
والصحيح انه ايضا من نسل اسماعيل عليه السلام ويشهد له ما في الصحيح من انه صلى
الله تعالى عليه وسلم خرج على نفر من اسلم ينتضلون فقال ارموا بني اسماعيل فان اباكم
كان راميا واسلم بطن من الانصار وهم من اولاد قحطان فحاصل الكلام ان قبائل
العرب مع كثرتهم وكمال بلاغتهم عجزوا عن المعارضة فتحيروا في امرهم حتى حسبوا انهم
سحروا على بناء المفعول من باب التفعيل بدليل قوله تسحيرا والمعنى حسب المتصدون
انفسهم انهم سحرهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فجعلهم مسحورين حيث قالوا بل نحن قوم
مسحورون ثم بين اما معطوف على افحم فكلمة ثم للتنبيه على ان بين الزام المدبرين وارشاد
المقبلين تفاوتا وتباعدا واما معطوف على نزل وكلمة ثم للتنبيه على تأخير البيان عن وقت
الخطاب كقوله تعالى ثم ان علينا بيانه فالمستتر فيه ح راجع الى الله عز وجل كما هو الملائم للايات
الناطقة باسناد البيان الى الله تعالى كقوله تعالى قد بينا لكم الايات لعلكم تعقلون وقوله تعالى
وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون وقوله تعالى ثم ان علينا بيانه واما معطوف
على تحدى وكلمة ثم للتراخي رتبة البيان عن رتبة التحدي اذ بالتحدي يثبت كونه من عند الله تعالى
وبعد ما ثبت كونه من عنده تعالى يحتاج الى البيان ثم انه على هذا الاحتمال الاول يجوز ان يكون
المستتر فيه راجعا الى العبد كما هو الملائم للايات المشتملة على اسناد التبيين اليه عليه السلام
كقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى وما انزلنا عليك الكتاب
الا لتبين لهم الذي اختلفوا وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ونحو
قوله للناس لارشادهم ورعاية مصالحهم فلا يلزم حصول البيان لجميعهم وتخصيص
الناس مع شمول البيانات الشرعية لجميع المكلفين من الثقلين للاشارة الى ان المقصود

الاصلي من التنزيل والبيان تكميل نوع الانسان واما تكميل الجن فبالتبع واما الاظهار
في مقام الاضمار حيث لم يقل ثم بينه مع ان الظاهر كان ذلك فللاشارة الى ان من ارشده
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بهذا الفرقان غير من تحداه وغير من تصدى للمعارضة ولما كان
التبيين اعم من ان ينص بالمقصود او يرشد الى ما يدل عليه كالقياس ودليل العقل على ما صرح
به المص في تفسير قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم لم يتوجه ما نقل عن عمر رض من قوله خرج النبي
عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا لانه عليه السلام نص بالاشياء الستة
وارشد الى التبيين في البواقي بالرمز الى العلة المستنبطة للقياس وقد فصل ذلك في الاصول فكان
مراد عمر رضي الله تعالى عنه انه لم يبين لنا بيانا شافيا لا يحتاج الى الاجتهاد والاستنباط
واراد بقوله ما نزل اليهم ما نزل الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليبلغهم مما كلفوا به من الاحكام
والمواعيد وبالجملة ما يتعلق بامر معادهم ومعاشهم فالمبين ليس كل الفرقان بل ما نزل
فيه بواسطة النبي عليه السلام لاجلهم ولما ذكرنا اشار المص في تفسير قوله تعالى وانزلنا اليك
الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم حيث قال نزل اليهم في الذكر بتوسط انزاله اليك مما امروا
به ونهوا ومما تشابه عليهم بحسب ما عن اي بيانا كاشفا على قدر ما عن وسنح من مصالحهم
اي مما يصلحهم في معاشهم ومعادهم ثم بين فائدة البيان والتنزيل بقوله ليدبروا اياته
وليتذكر اولوا الالباب فيه اقتباس بتغيير يسير لا يقدح على ما صرح به قال المص في تفسير قوله تعالى
ليدبروا اياته ليتفكروا فيها فيعرفوا ما يدبر ظاهرها من التاويلات الصحيحة والمعاني
المستنبطة اقول لا يخفى على وجه انه لا يحتاج بعد البيان الى التفكر لمعرفة ما ذكره اذ تبيين
جميع الايات وانما يبين البعض ليتفكر في نظايره ويستنبط منها معاني صحيحة على وفق ما بينه
على انه قد لا يمكن الا بعد بيانه في الجملة لكمال صعوبته وقال في تفسير قوله وليتذكر الاية وليتعظ
ذوو العقول السليمة او ليستحضروا ما هو كالمركوز في عقولهم من فرط تمكنهم من معرفته بما نصب
عليه من الدلائل فان الكتب الالهية بيان لما لا يعرف الا بالشرع وارشاد الى ما لا يستقل به
العقل ثم قال ولعل التدبر للمعلوم الاول والتذكر للثاني اراد بالاول ما لا يعرف الا بالشرع وبالثاني
ما لا يستقل به وموضع التغيير اليسير الغير القادح في الاقتباس هو زيادة قوله تذكرا فهو صلة
لقوله وليتذكروا من غير لفظه على محاذاة قوله تعالى وتبتل اليه تبتيلا رعاية للسجع ويجوز ان
يقدر فاعله من بابه اي ويذكروا تذكرا او يكون حالا بمعنى متذكرين وعلى التقديرين يكون اشارة

الى ان

الى ان فائدة البيان ان يعملوا بموجب علمهم ويعملوا فيه ثم فصل التبيين المذكور فقال فكشف
قناع الانغلاق الاقناع في الاصل الاكثار وما يستر به المراة راسها والانغلاق الانسداد والبيان
فيمتنع ارادة حقيقتهما ههنا لمكان نقله عن الايات فالمراد ههنا بالانغلاق كون الكلام مشكلا
واضافة القناع اليه من قبيل لجين الماء فالمعنى ازال الانغلاق الذي هو كالقناع عن ايات محكمات
فسر المص المحكمات في سورة ال عمران بقوله احكمت عبارتها بان حفظت من الاجمال وقال في تفسير
قوله هن ام الكتاب اصله يرد اليها غيره ثم قال والقياس هن امهات الكتاب فافرد على تاويل
كل واحدة او على ان الكل بمنزلة واحدة اقول هذا التفسير هو مصطلح الشافعية ويندرج
فيه الظاهر والنص والمفسر بخلاف المحكم الذي هو مصطلح الائمة الحنفية فانهم فسروه في الاصول
بما ظهر معناه وسيق له الكلام ولم يكن قابلا للتاويل والتخصيص ونسخ المعنى مثل قوله
تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وهو لا يتناول تلك الثلاثة فان قلت المحكم باي اصطلاح اخذ
لا انغلاق فيه فما معنى كشف قناعه قلت للقران ظهر وبطن ووضوح المعنى وظهوره لا ينافي
الخفاء باعتبار بعض بطونه على ان اتضاح المعنى وظهوره اعم من ان يكون بادي الراي
او بعد ورود الكشف وقد يجاب بان المراد بكشف قناع الانغلاق عن المحكمات حفظها منه
وجعلها مكشوفة في اول الامر على نحو ضيق فم الركية لا انها كانت منغلقة فكشف عنها
الانغلاق كما في المتشابهات ويرد عليه انه ح يلزم استعمال لفظ واحد باعتبار اطلاق واحد
في معنيين مختلفين وذا لا يجوز اذ لا عموم للمشترك ولا جواز للجمع بين الحقيقة والمجاز والقول
بان عموم المشترك جائز على مذهب المص ولفظ كشف القناع مقدر على المعطوف مرادا به
المعنى الاخر مما تمجه الفطرة السليمة على انه لا يصح ذلك على تقدير اسناده من الافعال الى العبد
اعني النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واخر متشابهات فسرها المص بانها محتملات لا يتضح مقصودها
لاجمال او مخالفة ظاهر الا بالفحص والنظر وهذا ايضا غير ما اصطلح عليه الائمة الحنفية لتناوله
الخفي والمجمل والمشكل بخلاف ما اصطلحوا عليه فانه مما استاثر الله تعالى بعلمه ولا يعلم تاويله الا الله
فيقابل الثلاثة المذكورة ولا يتناولها وقوله هن رموز الخطاب اي ما رمز به في الخطاب
فالاضافة من قبيل ضرب اليوم والمراد بالخطاب الكلام الموجه نحو الغير للافهام واشتهار
قوله تاويلا وتفسيرا على التمييز عن نسبة كشف اليهما في المعنى فاعلان اذ الكاشف
تاويله وتفسيره والتاويل في الاصل الترجيع من الاول وهو الرجوع وفي العرف صرف

اللفظ عن ظاهره الى بعض محتملاته اما النوع خلاف المعنى الظاهر لكونه مخالفا للمحكم الكتاب او الحديث
المتواتر او الاجماع او الدليل العقلى القطعى فح يكون التاويل واجبا واما الفايدة يعتد بها
في المعنى المحتمل ومعظم الاجتهاديات من هذا القبيل والتفسير في الاصل هو الكشف والاظهار وفى
الشرع توضيح معنى الاية وشانها وقصتها والسبب الذى نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة
ظاهرة فقوله تعالى يخرج الحى من الميت ان اريد منه اخراج الطير من البيضة كان تفسيرا
وان اريد اخراج المؤمن من الكافر والعالم من الجاهل كان تاويلا فالتفسير منوط بالرواية
والنقل ولا مدخل للدراية والعقل فيه ولذلك وعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على من فسر
برايه بقوله عليه السلام من فسر برايه فليتبوأ مقعده من النار ثم الظاهر ان التاويل
ناظر الى المتشابهات والتفسير ناظر الى المحكمات فالنشر على غير ترتيب اللف لرعاية السجع وقيل
كل منهما ناظر الى المتشابهات فانها كما يحتمل التاويل لاجل مخالفة الظاهر كذلك يحتمل التفسير
لاجل الاجمال وابرز عطف على كشف داخل معه تحت بيان التبيين اى اظهر غوامض
الحقايق اى الحقايق الغامضة وهى الامور الثابتة فى نفس الامر التى لا يهتدى اليها الا لغموضها
واشكالها فان الغامض خلاف الواضح والدقايق لطايف اى اللطايف الدقيقة اى
الامور المستحسنة التى يدق دركها او المراد بغوامض الحقايق الاسرار المتعلقة
بالاعيان الموجودة والحقايق الكونية المحسوسة وبلطايف الدقايق الاسرار المتعلقة
بالامور الغايبة عن الحس والشهادة ويلايمه التعليل بقوله ليتجلى لهم اى للناس وعدم
حصول التجلى لاكثرهم لقصور استعدادهم لا ينافى كون المقصود بالكشف والابراز ذلك
التجلى اذ لا يلزم ترتب العلة الغائية على الفعل فى الوجود كمن يبنى بيتا ليسكن
فيه فكثيرا ما لا يتيسر له السكنى فيه ولو ارجع الضمير الى اولى الالباب لكانت من قبيل
الغايات المترتبة لكنه تخصيص بلا ضرورة داعية والمراد بالتجلى الانكشاف التام
اى لينكشف لهم انكشافا تاما خفايا الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت.
اعلم انهم رتبوا الموجودات فسموا الموجود المدرك بالحس كالاجسام والجسمانية
ملكا وخلقا وشهادة وغير المدرك به كالنفوس الانسانية والفلكية ملكوتا وامرا
وغيبا وسموا صفات الواجب تعالى اعنى صفات العظمة والعلو جبروتا من الجبر
بمعنى القهر لاستهلاك سائر الصفات فى صفاته تعالى كما سيجئ بيانه وانما قال القدس

اعنى الطهارة والتنزه اليه باعتبار ان جميع الصفات العلى ثبوتية او سلبية مقدسة
عن شوائب النقص فان علمنا مثلا حادث وناقص وعلمه تعالى قديم وشامل وهكذا او سموا
الذات الاحدية لاهوتا واول من تكلم بهذا اللفظ النصارى حيث قالوا في عيسى عليه السلام
تدرع اللاهوت بالناسوت ثم نقله الشيخ النورى وتبعه ارباب التصوف واشتهر
بينهم ولما كان التفكر فى ذات الله تعالى تضييعا للوقت وطلبا للمحال اذ لا يمكن معرفته
للبشر بطريق الفكر كما ورد فى الحديث تفكروا فى الاء الله ولا تتفكروا فى ذات الله طوى المص
ههنا حديث اللاهوت واكتفى بذكر الملك والملكوت والجبروت ثم اسرار اللاهوت تنكشف
عن ستار الجبروت كما اشار اليه المص فى ديباجة الطوالع الا ان سياق الكلام ههنا ناب
عنه لان ذلك الانكشاف انما يحصل بعد التفكر فكيف يكون التفكر علة غائية له
ومتاخرا عنه فى الحصول كما جعله ههنا ثم المراد بخفايا الملك والملكوت دقايق الحكمة
وعجايب الفطرة الموعودة فى الموجودات العينية والغيبية اعنى الايات الافاقية والانفسية
الدالة على وجود الصانع وصفاته العلى والمراد بخبايا قدس الجبروت الامور الخفية الدالة
على الصفات المقدسة كاتقان الافعال واشتمالها على الخلق العجيب والصنع البديع الغريب وتلك
تلك الخفايا دالة على وجود الصانع وصفاته وهذه الخبايا على كمال تلك الصفات وتقدسها
علل ذلك التجلى والانكشاف بالتفكر فقال ليتفكروا فيها اى فى تلك العوالم تفكرا اى
تفكرا اثره للتسجيع والمراد بالتفكر فيها ان ينظروا فيها بعين الاعتبار فيستدلوا بها على اثبات
الصانع وصفاته العلى ويتوجهوا بصفات الكمال وتنزهه عما لا يليق بالعظمة والجلال فقوله
ثم بين للناس بيم ما عطف عليه من الكشف والابراز اشارة الى الكمال باعتبار القوة النظرية
فهو اشارة الى مقاصد علم الكلام بقرينة تعليل تلك الافعال بالغايات المذكورة فان كمال
النفس باعتبار القوة النظرية اعتقادات يقينية نظرية يتوقف حصولها على التدبر و
التذكر والتفكر ثم شرع فى الاشارة الى بيان كمال القوة العملية وهو العمل بما يفضى الى النظام المعاش
والنجاة فى المعاد فقال ومهد بالعطف على بين لهم اى لاجل الناس قواعد الاحكام وهى
القواعد المتعلقة باستنباط الاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فيكون اشارة
الى مقاصد علمى اصول الفقه والفقه لان تلك القواعد هى المسائل الاصولية والاحكام
المستنبطة منها من الحل والحرمة والندب والاباحة هى المسائل الفقهية ويجوز ان يراد بقواعد

الاحكام نفس الادلة التفصيلية التي يستنبط منها الاحكام الفقهية من الايات والاحاديث
لكن يكون الكلام ح جاريا عن الاشارة المذكورة ثم ضمير مهدا ان كان راجعا الى الله تعالى يكون
المراد بتمهيد تلك القواعد توفيق المجتهدين لتحصيلها واقدارهم على استخراجها وان كان راجعا
الى العبد يكون المراد به بيان تلك الايات وتبليغها ووضع تلك الاحاديث وقوله واوضاعها
اى اوضاع الاحكام اما مجرور معطوف على المضاف اليه اعنى الاحكام اى ومهدلهم قواعد اوضاع
الاحكام واما منصوب معطوف على المضاف اعنى القواعد اى ومهدلهم اوضاع الاحكام واياما
كان فالمراد باوضاع الاحكام اما الاحكام الوضعية كجعل الدلوك سببا لوجوب الصلوة
والطهارة شرطا لها وكجعل شهود الشهر سببا لوجوب الصوم والزنا سببا للجلد والحرمية
مانعا من النكاح واما العلل الموضوعة لافادة الاحكام ثم ان اريد بقواعد الاحكام
المسائل الاصولية يكون قوله من نصوص الايات حالا منها او صفة لها اى حال كون تلك
القواعد مستنبطة والمستنبطة من تلك النصوص واما على تقدير ان يراد بها الادلة
التفصيلية فهو بيان لها وهو ظ وقوله والماعها بالجر عطف على نصوص الايات
والضمير راجع الى الايات فان اريد بالنصوص العبارات التي لا يحتمل الا معنى واحدا كما ذهب
اليه المص في منهاجه فالمراد بالالماع التي هي جمع لمع كالاضواء وضوء لفظا ومعنى ما يستعملا
في فهم قواعد الاحكام واوضاعها فيندرج فيها الظواهر والاشارات والدلالات والاقتضاآت
وان اريد به ما يقابل الاستنباط ويرادف العبارت المقابلة للاشارة والدلالة والاقتضا
فالمراد بالالماع هي الثلثة الاخيرة لان الظواهر تندرج ح في النصوص ثم علل التمهيد بقوله
ليذهب عنهم اى ليزيل الله عن الناس الرجس اى دنس الجهل ودين الكفر وساير المعاصي
لان ارسال الرسل وانزال الكتب وشرح الاحكام وتبيين الحلال والحرام ليعلم الناس ما
ينفعهم في معاشهم ومعادهم ويعملوا بموجبه ويطهرهم بحصول الاعتقادات الحقة
والاعمال الحسنة تطهيرا اذ بالعلوم والاعتقادات الحقة يزول دنس الجهالات وبالاعمال الصالحة
دنس الذنوب والمعاصي قوله ليذهب عنهم الرجس الى اخره اقتباس مع تغيير يسير اقول الواقع
في التنزيل ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وهذا التغيير كما ترى غير يسير
فمن كان له قلب تفريع على ما سبق واشعار بان الناس متفاوتون في قبول ما بين لهم من الهدى
والبينات فمنهم من قبله وهم طائفتان الاولى المجتهدون وهو المراد بمن كان له قلب اى

قلب

قلب واع يتفكر في حقايق ما بين ويطلع على نكته ويقف على دقايقه فيستخرج منكوناته
ويستنبط رموزاته اذ تنكير القلب للتفخيم والثانية المقلدون واليه اشار بقوله او
القى السمع اى اصغى الاستماع وهو شهيد اى حاضر بقلبه ليفهم معانيه او شاهد بصدق
غير مكذب اياه فهو في الدارين حميد وسعيد اى يستحق الحمد ويكون في عداد السعداء في
الدنيا والاخرة او حميد في الدنيا سعيد في الاخرة ومنهم من لم يقبله وغلبت عليه شقوة
واليه اشار بقوله ومن لم يرفع اليه رأسه اى لم يلتفت اليه لغاية كبره ونهاية
جهله واطفاء نبراسه بكسر النون وسكون الموحدة المصباح استعير ههنا للفطرة
التي فطر الله الناس عليها وكل مولود يولد عليها بجامع انهما كالمصباح في انها يهتدى بها لانها
عبارة عن استعداد قبول الهدى والتمكن من تحصيله واطفاؤه ابطال ذلك الاستعداد
بالتدنس بالعقايد الباطلة والملكات الردية وتقليد الاباء والالف بالمحسوسات واعلم
ان هذا التقسيم المشار اليه في كلام المص ماخوذ من حديث نقل في الصحيحين وهو قوله صلى
الله تعالى عليه وسلم مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير اصاب ارضا فكانت
منها طائفة طيبة قبلت الماء فانبتت الكلاء والعشب الكثير وكانت منها اجادب امسكت
الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا واصاب طائفة اخرى انما هي قيعان لا تمسك
ماء ولا ينبت كلاء فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله ومثل من لم يرفع
بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي ارسلت به والاجادب جمع اجدب من الجدب بفتح
الجيم وسكون الدال ضد الخصب يعش بالجزم على انه جزاء الشرط ذميما مستحقا للذم
في الدنيا ويصلى بالجزم معطوف على يعش اى يحترق ويدخل سعيرا في الاخرة فلم خزي في الدنيا
ولهم في الاخرة عذاب عظيم وفي بعض سيصلى بالرفع معطوفا على المجزوم ولمكان السين الدالة على
الاستيناف والجزم بدخول السعير فان السين كما تدل على التسويف تدل على ان مدخولها
مقطوع الوقوع بخلاف العيش اذ ربما يكون عيش الكافر طيبا لا ذميما استدراجا له تعالى
فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء الاية وكما انه يجب علينا حمد الله عز شانه بازاء
نعمه التي لا تحصى كذلك يجب علينا تبجيل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بسبب هدايته لنا
الى طريق الرشاد فتناول المص تعقيب التحميد بالتصلية ولكن لما كانت القراين السابقة متضمنة
لكونه تعالى واجب الوجود وفايض الجود وغاية كل مقصود اما الاول فتضمنه كون القران معجزا
اذ الممكن الوجود لا يقدر على مثل القران والا لم يكن معجزا واما الثاني فيتضمنه كون القران

مفيد لكمال القوتين واما الثالث فيتضمنه الغايات المذكورة اذ المقصود من
التدبر والتذكر وتجلي خطايا الملك والملكوت والتطهر عن الارجاس انما هو التقرب
الى الله وتحصيل رضاه قال بفرعا على ما سبق فيا واجب الوجود اى بالذات لانه المتبادر
عند الاطلاق ووجوب الوجود استحقاق الشي الوجود لذاته بان يكفي فيه ذاته وهو مذهب
اكثر المتكلمين او يكون ذاته عين الوجود المتأكد القائم بنفسه كما هو مذهب الحكماء و
محققي الصوفية والمتكلمين ثم ان الوجوب وكذا الامكان والامتناع جهات للنسبة
كما حقق في محله فوجوب الوجود عبارة عن كون انتساب الوجود الى الموضوع بالايجاب ضروريا
مع قطع النظر عما عداه لكن لما كان المحمول منشأ النسبة ومحط الفائدة كثيرا ما يسند
الى المحمول فيقال هو واجب الوجود وجب وجوده ثم انه يلزم وجوب الوجود امتناع العدم
لما تقرر في الطبقات ان واجب ان يوجد يلزمه ممتنع ان لا يوجد ولذا قد يعرف واجب
الوجود بما يمتنع عدمه لذاته ولما كان هذا الاطلاق بطريق التوصيف لا التسمية لم يتجه
عليه ان اسماء الله تعالى توقيفية يتوقف على اذن الشرع ولم يرد في الشرع اطلاق واجب
الوجود عليه اذ التوقيف في التسمية التي هي تصرف في المسمى ويا فايض الجود اما من فاض الخير
بمعنى شاع فيكون حقيقة لغوية او فاض الماء اذا كثر حتى سال من جوانب ممره
فيكون مجازا عن الكثرة اذ السيلان لا يتصور الا في جوهر متصل عند الحس ممكن انفصاله
اجزائه في نفس الامر والجود افادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض ولو كسب محمدة ودفع نقيصة
ويا غاية كل مقصود فان كل ما يقصد ويراد فهو اما الصلاح المعاش او المعاد وصلاحهما
انما هو بامتثال الاوامر واجتناب المناهي المؤديين الى مرضات الله فهو المبدأ لكونه
واجب الوجود والمنتهى لكونه كل غاية كل مقصود فهو الاول والاخر صل عليه اى افض
انوار رحمتك على العبد الذي نزلت الفرقان عليه صلوة توازى اى تقابل عناءه
بفتح المعجمة والمد التعب الذي حصل منه عليه السلام ولما كان نفعه عليه السلام في الكثرة
بحيث لا يتصور عليها مزيد فالصلوة الموازية له ايضا كذلك فكانه قال صل عليه صلوات
غير متناهية فسلك مسلك الكناية لكونه ابلغ وتجازى عناءه بفتح المهملة والمد التعب
اى تكون جزاء وعوضا لما حصل له عليه السلام من التعب في تحمل اعباء الرسالة والتبليغ
من الله وجهاد اعدائه واعلاء كلمته وعلى من اغاثه وهم اصحابه عليه السلام وقرر تبيانه

اى بيانه

اى بيانه البليغ الكامل القرى بكسر التاء الفوقانية اوما بناه ومهده من الامور الدينية
القرى بضم الباء الموحدة وهم الخلفاء الراشدون والمجتهدون تقريرا اى تقريرا شكر الله
سعيهم وافض علينا من بركاتهم اى خيراتهم الكثيرة من علومهم ومعارفهم وصوالح اعمالهم
ومكارم اخلاقهم اذ البركة الخير الكثير واسلك بنا اى ادخلنا مسالك كراماتهم اى طرقا
وصلوا بسلوكها الى اكرامك لهم فان الكرامة اسم بمعنى الاكرام ووسط هذا الدعاء بين الصلوة
على النبي عليه السلام وبين السلام عليهم ليكون اقرب الى الاجابة لتوسطه بين دعوتين مستجابتين
وسلم عليهم وعلينا تسليما كثيرا اى اجعلهم وايانا من الذين قلت فيهم والملائكة يدخلون
عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار وبعد ان فرغنا عن الحمد والصلوة اردنا
ان نبين شرف العلم المشروع فيه ببيان جهات شرف العلم فهي من الظروف الغايات التي
تبنى على الضم ولما كان ما قبل بعد مظنة لوقوع اما نزلت المظنة منزلة المئنة فادخلت
الفاء في قوله فان اى فنقول ان واما تقديرها في نظم الكلام فمشروط بكون ما بعدها امرا او
نهيا وما قبلها منصوبا به اعظم العلوم باسرها اذ الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق في
المقام الخطابي مقدارا اى من جهة المقدار وحاصله اعظم مقدار العلوم لانه تمييز عن
نسبة الاعظم الى العلوم وارفعها شرفا اى من جهة الشرف والعزة ومنارا اى من جهة كونه
منارا وعلامة يستدل به على المسائل الدينية لا من جهة مناره ودلائله ليرجع الى دلالة
البراهين لانه غير ملائم ههنا والمنار بفتح الميم العلامة علم التفسير اى مقداره وشرفه
ليصح حمله على اعظم مقدار العلوم وارفعه ووجه اعظميته وارفعيته مقدارا وشرفا
ان قدر العلم وشرفه انما هو باعتبار موضوعه ومعلومه وغايته على ما تقرر في محله وعلم التفسير
جامع هذه الجهات كلها لانه علم باحث عن احوال كلام الله تعالى باعتبار دلالته على مراده وينقسم
الى تفسير وتأويل لان الاول ما لا يدرك الا بالنقل كاسباب نزول الآيات والقصص فهو يتعلق
بالرواية والثاني ما يمكن ادراكه بقواعد العربية فهو يتعلق بالدراية قالوا القول في الاول بلا نقل
خطاء وكذا القول في الثاني بمجرد التشهي وان اصاب فيهما واما استنباط المعاني على قانون اللغة
فما يعد فضلا وكمالا وقد سبق منا نوع تفصيل فيما سبق فموضوعه كلام الله وهو منبع كل
حكمة ومعدن كل فضيلة ومعلومه مراد الله تعالى من كلامه وغايته الاعتصام بالعروة الوثقى
لا انفصام لها وهي الفوز بسعادة الدارين لا يقال موضوع ذات الله تعالى وصفاته

وصفاته ومعلومه ما يتعلق بالذات والصفات فموضوعه ومعلومه اشرف واعلى من
موضوع التفسير ومعلومه لانا نقول التحقيق ان موضوع الكلام الموجود بما هو الموجود
او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد تعلقا قريبا او بعيدا لان موضوع العلم
يجب ان يحمل فيه عوارضه الذاتية عليه وحملها عليه انما يكون بعد العلم بثبوته كيف
والهلية البسيطة للموضوع من المبادى التصديقية ولهذا لو موضوع العلم يجب ان يكون
مسلم الثبوت فيه اما لكونه بينا بنفسه او مبينا فى علم اخر وثبوت الصانع وصفاته العلى
ليس بينا بنفسه ولا مبينا فى علم اخر شرعى وهو ظاهر وتبينه من الحكمة الالهية يفضى الى
احتياج المليين فى اعلى مطالبهم الى الفلسفة وهم لا يرضون به كيف واثبات الواجب وصفاته
العلى من معظم مقاصدهم فانى يتسلمونه منهم وغاية ما يمكن فى تصحيح القول بكون موضوع الكلام
هو الذات والصفات ان يقال ان وجود الموضوع اذا لم يكن بينا او مبينا فى علم اخر يجب ان يسلم
مصادرة ويبحث عن احواله الى ان يثبت وجوده بالدليل على ما هو شان المصادرات لكن
لا يلايم عدم الهلية البسيطة مطلقا من المبادى التصديقية ثم ان المص اشار اجمالا الى ما ذكر
من جهات الشرف بتوصيفه بقوله الذى هو رئيس العلوم الخمس الدينية وهى علم التفسير
والحديث والفقه واصول الفقه والكلام ويسمى الثلثة الاولى بالعلوم الشرعية وعلم التفسير من بين
هذه الخمس رئيس الاربعة الباقية لنفاذ حكمه فيها وراسها اى اشرفها واعلاها لما ذكر فى جهات
الشرف ولكونه مرجع معظم ادلتها ومبنى قواعد الشرع واساسها بالرفع عطف تفسير لقوله مبنى قواعد
الشرع والمراد بقواعد الشرع هى المسائل الكلية المتعلقة بالاحكام الشرعية الاعتقادية او
العملية لان ادلتها ماخوذة منه اما نصا او استنباطا ومن السنة التى حجيتها مستندة اليه
من جهة انه لاعجازه يدل على حقية رسالة من جاء به ولاشتماله على وجوب اتباعها فى قوله
وما اتيكم الرسول فخذوه فلا يرد ان علم الحديث ايضا مبنى قواعد الشرع فلا وجه لتخصيص
علم التفسير فان قلت علم التفسير مستمد من علم الحديث لان مبناه على تاويلات وبيانات صدرت
من الشارع صلوات الله عليه فان قوله اقيموا الصلوة مجمل والمعرف لمقاديرها واعداد
ركعاتها وفرايضها ونوافلها وهيئاتها واذكارها هى السنة قلت استمداده منه من هذه
الجهة لا ينافى كون حجية السنة مستندة الى الكتاب المعجز على ما بينا انفا فان قلت ما بال
علماء الكلام يدعون ان اشرف العلوم واعلاها هو علم الكلام حتى ان المصنف قال فى ديباجة

الفواتح

الفواتح فى بيان جهات شرف علم الكلام انه اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا
الى انه لمبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين وراسها قلت افعل التفضيل
موضوع للزيادة بوجه ما لا من جميع الوجوه نحو زيد اعلم من عمرو اى فى الطب وعمرو اعلم منه
اى فى الفلاحة وقد تحقق هذا فى موضعه فعلم التفسير اشرف واعلى من الكلام من حيث
ان العقايد يجب ان يستفاد من الادلة السمعية القطعية من نصوص الكتاب والسنة
حتى يعتد بها ولهذا لا اعتداد بالهيات الفلاسفة وعقايدهم لابتنائها على الادلة العقلية
الصرفة اذ المعارف الالهية مما لا يستقل بها العقل وعلم الكلام ايضا اشرف واعلى من حيث
ان ثبوت الشرع يتوقف على المسائل الكلامية اذ ما لم يثبت وجود صانع قادر مرسل
للرسل منزل للكتب لم يتصور علم شرعى اصلا لا تفسير ولا حديث ولا فقه ولا اصول
فكلها متوقفة على علم الكلام فالاخذ فيها بدونه كبانٍ على غير اساس واذا سئل عما
فيه لم يقدر على برهان وقياس ثم شرع فى بيان حال من يليق ان يخوض فيه فقال المص انه
لا يليق لتعاطيه اى للاشتغال به افادة واستفادة والتصدى للتكلم فيه اى التعرض
بالاقبال عليه والحاصل انه لا يليق لتعلمه واستفادته وتعليمه وافادته الا من برع بالراء المفتوحة
والعين المهملتين من برع الرجل اذا فاق على اقرانه ويجوز ان يكون بالزاء والغين المعجمتين من
بزغت الشمس اذا طلعت كقوله تعالى فلما راى الشمس بازغة اى طالعة فحينئذ يكون المعنى الا من اشتهر
اشتهار الشمس الطالعة فى العلوم الدينية وهى التى ذكرناها قبيل هذا كلها تاكيد العلوم
وقوله اصولها وفروعها بيان وتفصيل لقوله كلها ثم ان اصولها علم التفسير والحديث والكلام
واصول الفقه ولكن المراد هاهنا غير علم التفسير واما فروعها فعلم الفقه وعلم الخلافيات
وعلم الاخلاق فان قيل علم القراءة مما له دخل تام فى التفسير فيجب ان يكون من العلوم الدينية
اذ العلوم العربية لاختصاصها بالالفاظ القرانية قلت الظ انه من فروعها لكن كلام
المص فيما سيجى يشير الى انه داخل فى التفسير والى ذهب بعض المحققين وقاف عطف
على برع ومعناه على الاحتمال الاول فى الصناعات العربية اى العلوم العربية سميت
بالصناعات لانها علوم الية متعلقة بكيفية العمل والصناعة هى العلم المتعلق بكيفية العمل
ويصدر منه العمل سواء امكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب او يتوقف على مزاولة العمل
والتمرن عليه كالخياطة والحياكة وقد تخص بالاخير والفنون الادبية عطف تفسير للصناعات

العربية فان العلوم العربية كما سميت صناعات لما ذكر سميت ادبية ايضا لتوقف حسن
تناول كلام العرب في الدروس والمحاورات عليها والادب حسن التناول بانواعها اي
اقسامها التي تتنوع اليها فانهم عرفوا علم الادب بانه علم يحترز به عن الخطاء في كلام العرب
لفظا او كتابة وقسموه على ما صرح به الزمخشري في القسطاس والاساس ونقله الشريف
في شرح المفتاح الى اثنا عشر قسما ثمانية منها اصول وهي علم اللغة والصرف والاشتقاق
والنحو والمعاني والبيان والعروض والقافية واربعة منها فروع وهي علم الخط
وقرض الشعر وانشاء الرسائل والخطب وعلم المحاضرات ومنه التواريخ واما البديع فقد
جعلوه ذيلا لعلمي البلاغة لا علما برأسه وقد يقال ان التفسير لا يستمد من بعض هذه
الانواع وهو علم الخط والعروض والقافية وقرض الشعر والانشاء ويجاب بان المراد
الانواع الكاملة المعتبرة واقل الاستمداد علم من علم اعم من ان يتوقف اصل تعاطيه عليه
ولا يمكن التصدي له بدونه او يتوقف التعاطي والتصدي على وجه البصيرة الكاملة عليه ولا
شك ان تعاطي التفسير والتصدي للتكلم فيه على وجه كمال البصيرة يستمد من تلك العلوم
المذكورة مثلا قال المفسرون في تفسير قوله تعالى لا تحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير
لانفسهم ان ما مصدرية فكان حقها ان تفصل في الخط ولكنها وقعت متصلة في الامام
فمن لم يعرف علم الخط ورسوم الكتابة وادابها لا يبصر على بصيرة في هذا الكلام وكذا
قالوا في تفسير قوله تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان مثل قوله عليه السلام انا النبي
لا كذب انا ابن عبد المطلب وهل انت الا اصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت مما يتوهم
انه شعر ليس بشعر لان الخليل وهو واضع فن العروض ما عد المشطور من بحر الرجز شعرا
فمن علم فن العروض وضبط البحور وتميز عنده بعضها على بعض يكون في فهم هذا
الكلام على بصيرة وكذا قالوا في تفسير قوله تعالى وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون
ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون ان ذكر الايمان مع نفي الشاعرية والتذكر مع نفي
الكاهنية لان عدم مشابهة القران للشعر امر بين لا ينكره الا معاند بخلاف الكهانة
فمن علم قرض الشعر يصير على بصيرة في فهم هذا الكلام وكذا علم القافية فانه من تتمة
قرض الشعر فله ايضا مزيد مدخلية في البصيرة الكاملة فيما ذكروا واما علم انشاء الخطب
والرسائل فلانه يلتزم فيها رعاية الفواصل والاسجاع فمن مارس علم الانشاء وعلم اساليب

الخطب

الخطب والرسائل علم ان القران ليس من قبيل الخطب والتقريض ايضا على ان علم التفسير لما كان يستمد
من علمي المعاني والبيان وهما يستمدان من العروض والقافية وقرض الشعر والانشاء كان التفسير
ايضا مستمدا منها قال السكاكي في شرف المفتاح وحين كان التدرب في علمي المعاني والبيان موقوفا
على ممارسة باب النظم والنثر ورأيت صاحب النظم يفتقر الى علمي العروض والقوافي ثنيت
عنان القلم الى ايرادهما ثم ان اللازم من كون التفسير رئيس العلوم الدينية واساسها ورأسها
ورئيسها ان يكون في ذاته مقدما عليها وهذا لا ينافي ان يكون تعاطيه وتعلمه وتعليمه متأخرا
عنها فلا يلزم الدور وقد يجاب بان تقدمه على العلوم الدينية بالنظر الى السلف من الصحابة
والتابعين فانهم ببركة صحبة النبي وقرب عهدهم لعهد النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يقتبسون
انوار حقائق القران من مشكوة النبوة فهم بينوا المعاني واوضحوا المباني فيتسر بناء القواعد
الدينية عليها وربط ادلتها اليها واما تأخره فبالنظر الى الخلف فانهم محتاجون في تحقيق
حقائق القران واستخراج نكته ولطائفه الى ان يلتجئوا بالعلوم الدينية والفنون الادبية
كيف والعلوم لم تكن مدونة في عهد السلف فكيف يتصور احتياجهم اليها ولطالما اي والله
لطالما فاللام لام جواب القسم المحذوف وما مصدرية تجعل ما بعدها بتأويل المصدر فاعلا
نعني ولطال ان ما احدث نفسي ولطال تحديثي لنفسي ويجوز ان يكون موصولة او موصوفة بحذف
العائد فتكون هي مع صلتها او صفتها فاعله وتكون عبارة عن الزمان اي لطال الزمان الذي
احدث فيه او زمان احدث فيه وتجويز كونها كافة للفعل عن طلب الفاعل يفضي الى جواز ان يكون
فعل لا فاعل له وهم صرحوا بعدم جواز حذف الفاعل كيف والنسبة الى الفاعل المعين جزء مدلوله
الفعل والقول بان كتابتها متصلة كما في بعض النسخ يؤيد كونها كافة يرده ان المصدرية ايضا
تكتب متصلة كما في قوله تعالى انما نملي لهم خير قيل لا يلحق ما هذه الا بثلثة افعال قل وكثر وطال
وقوله نفسي مفعول اول لقوله احدث ومفعول الثاني هو قوله ان اصنف في هذا الفن
العظيم المقدار الرفيع المنار كتابا يحتوي اي يشتمل على صفوة بالمهملة المثلثة ما صفي من التحريف
وخلص ما بلغني من عظماء الصحابة اسم جمع كالصحب وقيل جمع صحابي وهو عند اصحاب الحديث
من لقي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مؤمنا ومات مؤمنا والمراد بعظمائهم الخلفاء الراشدون
وابن عباس وابن مسعود وابي بن كعب وزيد بن ثابت وابن الزبير وابن عمر وابو موسى الاشعري
الا ان اكثر من يروى عنه هو علي وابن عباس وابن مسعود سيما ابن عباس فانه تجرد لهذا

الشان حتى قيل فيه انه ترجمان القران ودعا له رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال
اللهم فقهه في الدين ولكن ليس كل ما يروى عن ابن عباس يثبت لانهم قالوا اذا روي الكلبي
عن صالح عن ابن عباس وانضم اليه رواية محمد بن مروان السدي فهي سلسلة الكذب
وعلماء التابعين وهو جمع تابع وهو من لقي الصحابة والمراد منهم فقهاء مكة والمدينة
والكوفة فان فقهاء مكة كمجاهد وعطاء وعكرمة وسعيد بن جبير وطاووس اصحاب
ابن عباس وكذا فقهاء المدينة والكوفة اصحاب ابن مسعود فهؤلاء تلقوا اقوالهم من الصحابة
ثم جاءت من بعدهم طائفة كسفيان بن عيينه ووكيع بن الجراح وشعبة بن الحجاج ويزيد
بن هارون وعبد الرزاق ومحمد بن جرير وابو حاتم وابن ماجه واياهم اراد المصنف بقوله ومن
دونهم من السلف الصالحين وهؤلاء ايضا الفوا تفاسير وجمعوا فيها بين اقوال الصحابة
والتابعين ولم يذكروا فيها غير ذلك سوى ان ابن جرير تعرض لتوجيه الاقوال وترجيح بعضها
على بعض ثم الفت طائفة اخرى فاختصروا الاسانيد واقتصروا على نقل الاقوال ثم خاض
فيه قوم اخرون فكل من سنح له قول اورده ومن خطر بباله شيء اعتمده حتى ينقل ذلك عنه
كل من يجيء بعده على ظن انه اصلا ثم انتهى الامر الى الخلف فاقتصر كل في تفسيره على ما هو
غالب عليه فالزجاج والواحدي وابو حيان والزمخشري اكثروا في تفسيرهم ذكر قواعد
النحو والقرطبي والماوردي وامام الحرمين اكثروا ذكر الفروع الفقهية وصاحب
العقليات كالامام الرازي ذكر اقوال الحكماء واكثر من المعقول حتى قيل في شان تفسيره
كل شيء فيه الا التفسير ويطوي عطف على يحتوي وبمعناه على نكت اي لطائف
مستخرجة بقوة الفكر جمع نكتة من نكت الارض اذا اثر فيها بارعة اي فائقة ولطائف
رايعة اي معجبة من راعني بمعنى اعجبني او كاملة زائدة من الريع استنبطتها انا وفي
الاستنباط في الاصل اخراج النبط وهو اول ماء يظهر في البئر ثم نقل الى اخراج المعاني
من الباطن الى الظاهر بالقوة الفكرية فمعنى استنبطتها استخرجتها بالكد والاجتهاد وانا تاكيد
بالمنفصل ليصح ان يعطف على الضمير المتصل المرفوع قوله ومن قبلي من افاضل المتاخرين
واماثل المحققين واراد بهم صاحب الكشاف والامام الرازي والراغب الاصفهاني فان اكثر
ما في هذا الكتاب مما يتعلق بلطائف المعاني والاعراب مستنبط من الكشاف وما يتعلق بعلم الكلام من التفسير الكبير
للامام وما يتعلق بالاشتقاق والاشارات ولطائف الاعتبارات من تفسير الراغب ويعرب عطف على ينطوي

اي يفتح

اي يفتح ذلك الكتاب عن وجوه القراءات اي طرقها وجهاتها او يكشف النقاب
عن وجوهها وهذا موضع الاشارة في كلام المصنف الى ان علم القراءة داخل في علم التفسير
المعزية بالعين المهملة والزاي المعجمة من عزيته اذا نسبته اي المنسوبة الى الائمة جمع
امام وهو من يقتدى به قلبت همزته الثانية ياء لاستكراههم اجتماع الهمزتين ولم تقلب
الياء الفا مع تحركها وانفتاح ما قبلها لان الواو والياء اذا كانتا ثانيتين لم تقلبا الفا
وان كانتا اصليتين الثمانية المشهورين سبعة منهم من ذكرهم صاحب التيسير
والشاطبي وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وثامنهم ابو محمد
يعقوب بن اسحق الحضرمي البصري كان اماما كبيرا عالما صالحا اليه انتهت الرياسة في القراءة
بعد ابي عمرو والشواذ عطف على المعزية والقراءة الشاذة هي التي لم يتواتر نقلها
فهل يجوز بها الصلوة ام لا فيه خلاف مفصل في الفقه وقوله المروية عن القراء المعتبرين
كابي جعفر القعقاع وابو حاتم السجستاني احتراز عن الشواذ المروية عن غير المعتبرين فانها ساقطة
عن درجة الاعتبار فلا تعرض لها في الكتاب الا ان قصور بضاعتي في هذا الفن كان يثبطني
اي يشغلني من ثبطه عن الامر اي شغله عنه عن الاقدام على هذا المرام ويمنعني عن الانتصاب
في هذا المقام اي مقام تصنيف كتاب في هذا الفن حاو لما ذكر من الاوصاف حتى سنح لي
اي استقر ذلك التثبيط والمنع الى ان سنح وظهر لي بعد الاستخارة اي سؤال تيسير
ما هو خير ما صمم به اي خلص ومضى بسببه عزمي وتأكد بحيث اندفع التردد من صمم
على امره اي مضى على رايه على الشروع متعلق بعزمي فيما اردته متعلق بالشروع والاتيان
عطف على الشروع بما قصدته من تاليف كتاب في هذا الفن وجعله محتويا على الاوصاف
المذكورة ناويا في قلبي ان اسميه بعدما اتممه فيه اشعار بان الديباجة كانت قبل
التصنيف وفي بعض النسخ او سمه بالواو من الوسم وهو العلامة بانوار التنزيل لاشتماله
على بيان معاني التنزيل التي هي انوار معنوية واسرار التاويل لاحتوائه على اسرار و
لطائف متعلقة بالتاويل وحاصله حال كوني ناويا ان اجعل لفظ انوار التنزيل
واسرار التاويل اسما وعلما لهذا الكتاب فها اي تنبه ايها السامع انا اشرع
الان في المامول وهو ما اردته وقصدته ومتلبسا بحسن توفيقه اي توفيق الله
اياي بجعل اسباب ما اريد مساعدة اقول اي احدث القول فهو منزل منزله

اللازم ليس له مقول وهو الموفق لوجوب انتهاء سلسلة الاسباب اليه لكل خير قولا
او فعلا دينيا او دنيويا ومعطي السائلين بلسان الاستعداد كل مسئول على صيغة
اسم المفعول وفي بعض النسخ سؤل وهو ما يساله الانسان وجاء بالهمزة وبدونها لكن
المناسب ههنا ان يكون بدون الهمزة ليزدوج مع اقول قوله سورة فاتحة الكتاب
اي هذه سورة اسمها فاتحة الكتاب لان الظاهر وما يدل عليه الاحاديث النبوية ان
علم السورة الكريمة هو فاتحة الكتاب لا سورة فاتحة الكتاب كما توهم فاضافة السورة
الى فاتحة الكتاب من اضافة المسمى الى اسمه او من اضافة العام الى الخاص مثل شجر الاراك
وعلم النحو واما اضافة الفاتحة الى الكتاب فلامية مثل راس زيد ولا يجوز ان تكون
سورة فاتحة الكتاب من قبيل حب رمانك فتبصر والسورة طائفة مترجمة من القرآن
اقلها ثلث ايات وسيجيء تفصيلها في كلام المص وفاتحة الشيء يطلق على اوله
كالخاتمة على اخره فلا بد هناك من امور متمايزة مترتبة ترتبا حسيا او عقليا سواء
كانت مجتمعة في الوجود كالسور القرآنية باعتبار وجودها الخطي او متعاقبة فيه كالسور
المذكورة باعتبار وجودها اللفظي وسواء كانت تلك الامور اجزاء للكل او جزئيات
للكلي فما لا ترتيب فيه كالكتاب وان تعلق به الفتح لا يكون له فاتحة ثم اختلفوا في اصلها
فقيل هي في الاصل مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب والتاء من اصل الكلمة كرحمة
ونعمة وبركة ثم اطلقت على اول الشيء تسمية للمفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به
اولا وبالذات وبواسطته يتعلق بالمجموع ثانيا وبالعرض فهناك فتح واحد يتعلق
به اولا وبالذات وبواسطته يتعلق به حقيقة وبالمجموع مجازا كحركة جالس السفينة
فيكون واسطة في العروض ولا يجوز ان يكون واسطة في الثبوت اذ لا بد فيها ان كانت مجعولة
من عرضين احدهما للواسطة والثاني لذي الواسطة ويكون الاول علة للثاني كما حقق
في موضعه ولا يتاتى هذا في الفاتحة لان الفتح لا يتعلق حقيقة الا بالاخر وقيل صفة جعلت
اسما لاول الشيء اذ به يتعلق الفتح بمجموعه فهو كالباعث على الفتح فكما يطلق صيغة الفاعل
على الباعث كقوله تعالى بل فعله كبيرهم اطلقت الفاتحة ايضا عليه والتاء علامة للنقل
من الوصفية الى الاسمية كما في الذبيحة واستحسنه العلامة الشريف وقال هذا
هو الوجه لان فاعلة في المصادر قليلة والكتاب كالقرآن يطلق على المجموع المنزل

المكتوب

المكتوب في المصحف وعلى القدر المشترك بينه وبين اجزائه وهو المنزل الى اخره بحذف
قيد المجموع فمعنى فاتحة الكتاب اول الاجزاء او اول الافراد لان مناط الاولية هو الترتيب
ولا اختصاص له بالاجزاء كيف وقد قال عز وجل ان اول بيت وضع للناس للذي
ببكة ولا شك ان مفهوم نحو بيت وضع للناس مفهوم كلي والذي ببكة فرد اول
منه فلا تصغ الى ما يقال كونها اولا انما هو بالقياس الى المجموع لا القدر المشترك
وبالجملة ما ذكر معنى التركيب الاضافي للفظ فاتحة الكتاب ثم صارت بالغلبة علما
لسورة الحمد فان اعتبر التعدد بتعدد المحال واختلاف المتلفظين فعلم جنسي
كما هو التحقيق في اسامي الكتب على ما تقرر في محله وان لم يعتبر ذلك التعدد بناء على
انها ترقيق حكمي لا يلتفت الى امثاله في المقامات العربية فعلم شخصي وقد يطلق
عليها الفاتحة وحدها فاما ان يكون اللام عوضا عن المضاف اليه او يكون علما
اخر بالغلبة ايضا بجعل اللام لازمة مثل الصعق قوله وتسمى ام القرآن معطوف
على ما تضمنه قوله سورة فاتحة الكتاب فانه بالمعنى الذي ذكرناه في قوة قولنا
تسمى هذه السورة باسم فاتحة الكتاب قوله لانها مفتتحه ومبداه توهم بعضهم
ان الاول بيان لوجه التسمية بفاتحة الكتاب والثاني لوجه التسمية بام القرآن لان لفظ
المفتتح وان كان له مزيد مناسبة للتسمية الاولى الا ان قوله فكانها اصله ومنشاؤه
انما يلايم التسمية بالام ولا يلايم التسمية بالفاتحة وهو ظاهر على ان التسمية الاولى
لم يذكر صريحا في كلام المص ثم يقدح من هذا وجه اخر للتسمية بالفاتحة غير الوجوه
المتروكة لظهورها فالحق الحقيق بالقبول انهما وجهان للتسمية الثانية اي سميت هذه
السورة بام الكتاب لوجهين احدهما انها مفتتحه اي محل افتتاحه كتابة وقراءة ونزولا ايضا
على قول الاكثرين وثانيهما انها مبداه اي جزؤه الاول ولما لم تكن المفتتحية بالمعنى
المذكور وكذلك المبدئية ملايمة للتسمية بالام بحسب الظاهر لان الام ليست
مفتتح الولد ولا اوله اوضحها بقوله فكانها اصله ومنشاؤه وتوضيحه انها باعتبار
كونها مفتتحا يشبه الاصل في ان تحقق الشيء متاخر عن تحقق مفتتحه كما ان تحقق الفرع
متاخر عن تحقق الاصل وكذا باعتبار كونها مبدا واولا يشبه المنشا اي العلة في
ان تحقق البواقي متاخر عن تحقق الاول كما ان تحقق المعلول بالنسبة الى العلة كذلك

فاشبهت الام التي هي ايضا اصل للولد ومنشاء له فسميت لهذه المناسبة التامة بام
الكتاب هذا ما قصده والله اعلم بالصواب **قوله** ولذلك تسمى اساسا اي وتسمى الفاتحة
اساسا لذلك الوجه المذكور من كونها كالاصل والمنشاء فقوله وتسمى اساسا معطوف
على قوله وتسمى ام القران الا انه قدم الجار والمجرور اشعارا بان وجه هذه التسمية منحصر
في المشار اليه بذلك بخلاف تسميتها بام القران فان لها وجوها اخر كما سيجيء بعيد هذا فهذا
المشار اليه بذلك هو كونها مفتتحه ومبداه ولا دخل للاصالة والمنشائية في
تسميتها اساسا اقول بل لهما مدخلية تامة في تلك التسمية فان الاصل ما يبتنى عليه الشيء
والمنشاء ما ينشاء منه الشيء ولا شك ان اساس البناء اصل له وعليه يبتنى ومنه
ينشاء البناء **قوله** او لانها تشتمل على ما فيه اي ونقول تسمى ام القران لاشتمالها على
ما فيه فهو معطوف على قوله لانها مفتتحه ثم لما لم تكن الفاتحة مشتملة على جميع ما في
القران لم يكتف بقوله من الثناء على الله تعالى والتعبد بامره ونهيه وبيان وعده ووعيده
فرجع بعد البيان الى انها تشتمل على معظم ما فيه ويؤيده ما في بعض النسخ من قوله يشتمل على
اصول ما فيه وقال الامام حجة الاسلام ان الامور الثلثة مشتملة على معظم ما فيه وبينه
بقوله اني وجدت جميع معاني القران منحصرة في عشرة اشياء معرفة ذاته تعالى وصفاته و
افعاله واحوال الاخرة وبيان تحلية النفس بالاخلاق الجميلة وتخليتها عن الاوصاف
الرذيلة وبيان احوال السعداء واحوال الاشقياء ومحاجة الكفار واحكام الفقه فالثناء
على الله تعالى يشتمل على الاربعة الاول اعني معرفة ذاته تعالى وصفاته وافعاله واحوال
الاخرة والتعبد بامره ونهيه يشتمل على الاثنين اللذين بعد الاربعة اعني التحلية والتخلية
وبيان الوعد والوعيد يشتمل على الاثنين اللذين بعدهما اعني بيان احوال السعداء واحوال
الاشقياء فبقي من معانيه العشرة محاجة الكفار واحكام الفقه فتحقق كون الفاتحة
مشتملة على معظم ما في القران هذا كلام الامام فان قلت في القران سوى العشرة المذكورة
امور وهي القصص والامثال والمواعظ قلت هي راجعة الى الثلثة المذكورة لانها تفيد
تسلية الرسول عليه السلام والترغيب الى الطاعة والترهيب عن المعصية فيندرج فيها ثم
لا بد لهما من التعيين مواضع اشتمال هذه السورة الكريمة على هذه المقاصد الثلثة اما الثناء
اعني اجراء صفات الكمال على الله عز وجل ففي اول السورة الى قوله مالك يوم الدين واما التعبد

اعني

اعني ايجابا العباده والتكليف فيكون فعلا لله تعالى او التنسك والعمل بموجب التكليف
فيكون فعلا للعبد فقد قال سيد المحققين هو في قوله اياك نعبد فان العبادة قيام العبد
بحق العبودية وما تعبد به من امتثال اوامر المولى ونواهيه او في قوله اهدنا الصراط المستقيم
اذا اريد به ملة الاسلام المشتملة على الاحكام او في قوله الحمد لله لانه لتعليم العباد فما بال
معناه قولوا الحمد لله والامر بالشيء ايجابا يستلزم النهي عن ضده واما الوعد والوعيد ففي قوله
انعمت عليهم والمغضوب عليهم او في قوله يوم الدين اي الجزاء فانه يتناول الثواب والعقاب
انتهى كلامه قدس سره واعترض عليه سيد المدققين بوجوه ثلثة احدها ان امتثال اوامر
المولى ونواهيه ليس ماخوذا من معنى العبادة والا لزم ان تتحقق العبادة بمن له
امر ونهي وليس كذلك قال الله تعالى ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم فاذن
لا يلزم من اشتمال الفاتحة على التعبد اشتمالها على التعبد بالامر والنهي الذي هو الدعوى
وثانيها ان ما ذكر من ان الامر بالشيء ايجابا يستلزم النهي عن ضده انما يفيد ههنا لو كان الامر
المقدر وهو قولوا للوجوب وذلك ممنوع الا يرى ان تاركه لا يلام عند كثير من العلماء و
ثالثها ان الانعام كثيرا ما لا يكون مسبوقا بالوعد فاشتمال انعمت عليه غير مسلم وكذلك
بالقياس الى الوعيد انتهى والجواب عن الاول ان الكلام ليس في مطلق العبادة بل في عبادة المؤمن
لله تعالى كما يدل قوله اياك نعبد ولا شك ان امتثال الامر والنهي ماخوذ في عبادته تعالى
وان لم يكن ماخوذا في المطلق وعن الثاني ان كون تاركه ملوما عند الجمهور يكفي في كون الامر
للوجوب اذ هو تابع لهم على ان تعلم القران يسمى في اول الاسلام كان فرضا وهو يستلزم القراءة
وعن الثالث ان المشتمل على الشيء لا يلزم ان يكون دالا عليه بل يكفي فيه ان يكون ما اريد منه
مستلزما لذلك الشيء وههنا كذلك اذ المراد بالمنعم عليهم على ما ذكره المفسرون الانبياء
وبالمغضوب عليهم ولا الضالين اليهود والنصارى وهو الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم
والصحابة والتابعين واتباعهم حتى قال ابن ابي حاتم لا اعلم في ذلك خلافا بين المفسرين وقد
يجاب عن الثالث بان المراد بالانعام هو الانعام الاخروي او ما يشمله او ما يترتب عليه
الثواب في الاخرة ففيه اشارة الى الوعد وكذلك المراد بالغضب هو الغضب الاخروي ففيه
اشارة الى الوعيد ثم قال قدس سره والوجه في انحصار مقاصد الكتاب المجيد في الاصول
الثلثة ان القران انزل ارشادا للعباد الى معرفة المبداء والمعاد ليؤدوا حق المبداء

بامتثال ما امر ونهى ويدخروا بذلك للمعاد مثوبة كبرى وقد يظن ان ههنا مقصدا
رابعا هو الدعاء والسؤال في قوله اهدنا ويجاب بانه متفرع على ما ذكر فان المعتد به
من الدعاء ما كان في امر الاخرة او اداء الطاعة وترك المعصية انتهى ويرد على هذا ان
الوعد والوعيد ايضا يتفرعان على التعبد بالامر والنهي فليترك ما ذكرهما بل الحق في الجواب
ان المقصر بالدعاء في قوله اهدنا الاية طلب الثبات على الصراط المستقيم الذي هي ملة
الاسلام وهو عين التعبد بالامر والنهي واما ما يقال كثير من السور يشتمل على هذه المعاني
ولم يسم ام القران فجوابه التحقيق ان وجه التسمية لا يجب اطراده ولقد اطنبنا في هذا المقام
لما اقتضاه تحقيق المرام وليس غرضي سوى ذلك **قوله** او على جملة معانيه اي او تسمى ام
القران لاشتمالها على مجمل معانيه ومحصلها فهو معطوف على قوله ما فيه وجه اخر
للتسمية وحاصل هذين الوجهين انها سميت ام القران لانها لاشتمالها على معظم ما فيه او على
مجمل ما فيه اشبهت الجلدة الرقيقة المشتملة على الدماغ وقواها الخمس فكما سميت تلك الجلدة بام
الدماغ سميت هذه بام القران وقيل لما اشتملت على معاني القران بجملة على احسن ترتيب صارت
تلك المعاني مفصلة في سائر السور نزلت منزلة مكة من سائر القرى حيث مهدت ارضها ثم
دحيت الارض من تحتها فكما سميت مكة ام القرى سميت هذه السورة ام القران اقول هذا
انما يتم اذا كانت الفاتحة اول سورة نزلت وهو قول اقل الاقلين وان اول ما نزل من الكتاب
اقرأ في قول الاكثرين ومما ذكرنا علم ان الجملة بمعنى المجمل لا بمعنى الجميع على ما توهمه البعض لان الفاتحة
ليست مشتملة على جميع معانيه على التفصيل وهو المتبادر من لفظ جميع معانيه فتامل
قوله من الحكم النظرية والاحكام العملية بيان لمعانيه لا للجملة والا لاتحد المجمل والمفصل
لان معانيه ايضا هي تلك الحكم والاحكام وتوضيح المقام ان للقران معاني وهي الامور المفصلة
فيه من مقاصد الحكمتين ولتلك المعاني المفصلة فيه مجمل وهو استكمال النفس بحسب القوة
النظرية والعملية وهذا لا يحصل الا بسلوك الصراط المستقيم والصرف في تفسير قوله تعالى
في سورة العمران ان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم انه تعالى شرع في الدعوة
واشار اليها بالقول المجمل فقال ان الله ربي وربكم اشارة الى استكمال القوة النظرية بالاعتقاد
الحق الذي غايته التوحيد وقال فاعبدوه اشارة الى استكمال القوة العملية فانه بملازمة
الطاعة التي هي الاتيان بالاوامر والانتهاء عن النواهي ثم قرر ذلك بان بين ان الجمع بين

الامرين

الامرين هو الطريق المشهود له بالاستقامة انتهى قوله التي هي سلوك الطريق المستقيم
في محل الجر على انه صفة لجملة معانيه لا للحكم النظرية والاحكام العملية ولا للاخير وحده
على ما توهم ومن ههنا تبين الفرق بين هذين الوجهين للتسمية حيث اشير الى ان مبنى هذا
الوجه الاخير على جعل مقاصد القران الحكمة النظرية والعملية المتضمنة للامور الثلثة المذكورة
في الوجه الاول وغيرها وان اشتمال الفاتحة عليها باعتبار ان بعض اجزائها مشتمل على مجملها
ومحصلها وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم الى الاخر وان مبنى الوجه الاول على جعل
مقاصده ما ذكر من الامور الثلثة وان اشتمال الفاتحة عليها باعتبار جميع اجزائها ثم ان المراد
بالحكمة النظرية الاصول الاعتقادية اي التي يكون المقصود فيها الاعتقادات الحاصلة بالنظر
فيندرج فيها الالهيات والنبوات وما يتعلق باحوال المعاد ومما يتعلق باحوال اعيان
الموجودات التي ليس لقدرتنا واختيارنا مدخل فيها كالسماء والارض فان التفكر فيها ليستدل
بها على وجود الصانع وصفاته العليا من جملة مقاصد القران قال تعالى الذين يتفكرون
في خلق السموات والارض الاية والمراد بالاحكام العملية الاحكام المتعلقة بكيفية
العمل من وجوب الواجبات وحرمة المحرمات **قوله** والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء
بالرفع على السلوك داخل معه في بيان مجمل معانيه لان المقصود هو السلوك والاطلاع المذكور
من تتمته اذ بذلك الاطلاع يحصل الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب وهما يعينان على
في سلوك الصراط المستقيم **قوله** وسورة الكنز بالنصب عطفا على قوله ام القران اي كما تسمى
ام القران تسمى سورة الكنز ايضا واما قوله والوافية والكافية فاما منصوبتان عطفا
على المضاف فيكون المعنى وتسمى الوافية والكافية واما مجرورتان عطفا على المضاف اليه فيكون
المعنى وتسمى سورة الوافية سورة الكافية وفي هذا وان لزم بحسب الظاهر العطف على جزء
العلم وحذف بعض العلم لان الظاهر ان كلا من الكنز والوافية والكافية بدون لفظ السورة
ايضا علم كما في رمضان وشهر رمضان **قوله** لذلك اي سميت بهذه الاسامي لاشتمالها على ما فيه
او على جملة معانيه فكانها كنز واف كاف فاي كنز فيه مثل جواهر المعاني القرانية وفي التيسير
البردة لها معان كموج البحر في مدد وفوق جوهره في الحسن والقيم **قوله** وسورة الحمد
بالنصب اي وتسمى سورة الحمد فقوله والشكر والدعاء وتعليم المسألة بالجر عطف
على الحمد اي وتسمى سورة الشكر وسورة الدعاء وسورة تعليم المسألة **قوله** لاشتمالها

عليها اي لاشتمال الفاتحة على كل من الامور المذكورة اما اشتمالها على الشكر فلان هذا
الحمد مادة لاجتماعه مع الشكر لوقوعه في مقابلة النعمة وهي تربية العالمين فان وصفه
تعالى بانه رب العالمين يشعر بان استحقاقه تعالى للحمد والثناء لكونه ربا فهو شكر يعبر لوجوب
كونه في مقابلة النعمة واما اشتمالها على الدعاء فظاهر لان اهدنا الصراط طلب الهداية والدعاء
هو الطلب واما اشتمالها على تعليم المسئلة اي تعليم طريق السؤال من الله عز وجل
فلان فيها اشارة الى ان اللائق بحال الداعي من حيث انه داع ان يحمد الله اولا بما هو اهله
ويثني عليه بربوبيته للعالمين وبكمال رحمته وكونه مالكا للامور ثانيا ويخص عبادته
واستعانته به ثالثا ثم يشرع في طلب ما دعا به فان هذه الطريقة اقرب من له الاجابة وادعى
الى القبول لما فيه من الاقرار بكمال جوده تعالى وفرط رحمته ومن الاعتراف بكمال عجز نفسه
واحتياجه قوله والصلوة اي وتسمى سورة الصلوة فهو مجرور معطوف على المضاف
اليه ولا يجوز نصبه عطفا على السورة لان ما ذكره من وجه التسمية لا يفيده وما رواه
ابو هريرة انه قال الله عز وجل قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين وفسرت بالفاتحة
فهو ايضا لا يفيد تسميتها صلوة لما قالوا من انه مجاز من باب اطلاق اسم الكل وارادة الجزء
الذي هو ركن كقوله عليه السلام الحج عرفة ومعلوم ان الاطلاق بطريق التجوز لا يسمى
تسمية قوله لوجوب قراءتها او استحبابها فيها الاول اشارة الى مذهب الشافعية فانهم
لا يفرقون بين الفرض والواجب والثاني اشارة الى مذهب الحنفية فانهم قد يطلقون المستحب
على معنى يقابل الفرض ويتناول الواجب والمستحب المتعارف وهو ما يكون فعله اولى ولا يبلغ
الى رتبة الفرضية ثم ان المص عدل عن عبارة الكشاف ههنا وهي قوله لانها تكون فاضلة
او مجزئة بقراءتها فيها لانه اورد عليها ان الاولى ان يقال لانها لا تكون فاضلة او مجزئة الا
بقراءتها فيها ليفيد ما قصده من توقف الفضيلة والاجزاء على الفاتحة بيانا للمذهبين
وان اجاب عنه بعض شراح الكشاف قوله والشافية والشفاء اي وتسمى الشافية والشفاء
اي وتسمى الشافية والشفاء او وتسمى سورة الشافية وسورة الشفاء فيجوز فيهما النصب
والجر قوله لقوله عليه السلام هي شفاء لكل داء يعني تسميتها بهذين الاسمين لعينا
معنى الشفاء بها وكونه وصفا ثابتا بها ومحمولا عليها كما في الحديث فيكون مصححا للتسمية
وليس المراد انها تسمى بها لتسمية النبي عليه السلام اياها بالشفاء فان حمل شيء لا يدل

على

على تسمية الموضوع بالمحمول فلا يقال زيد يسمى حيوانا لانه حيوان قوله والسبع المثاني
اي وتسمى السبع المثاني معرفا باللام مثل النجم والصعق ولا تسمى المثاني بدون ذكر السبع
كما وقع في الكشاف وكذلك لا تسمى بسورة السبع المثاني لان المذكور في الاحاديث النبوية هو
السبع المثاني لا غير فهو منصوب عطفا على السورة قوله لانها سبع آيات بالاتفاق تعليل تسميتها
بالسبع والاية في الاصل العلامة الدالة على الشيء فيطلق على المصنوع لدلالته على وجود صانعه
ويخص بالتكوينية ثم نقل في الشرع الى طائفة معينة من القرآن مترجم اولها واخرها
توقيفا ويخص باسم التنزيلية وهي المراد ههنا واراد بالاتفاق اتفاق القراء والائمة
الاربعة والا فبعض العلماء ذهب الى انها ست آيات وبعضهم الى انها ثمان وبعضهم
الى انها تسع قوله الا ان منهم من عد التسمية اية دون انعمت عليهم الخ يعني بعد ما اتفقوا
على انها سبع آيات اختلفوا فبعضهم وهم الشافعية عد التسمية اية منها دون انعمت
اي دون صراط الذين انعمت عليهم لظهور ان الصلة بدون الموصول لا يكون اية فالمعنى
انهم لم يعدوا قوله صراط الذين انعمت عليهم وحده اية بل عدوه الى اخر السورة اية واحدة
وبعضهم عكس الامر فعد قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم وحده اية وما بعده الى اخر
السورة اية اخرى ولم يعد التسمية اية منها وهم المالكية والحنفية قوله وتثنى
في الصلوة على صيغة المضارع المجهول مشددا ومخففا عطف على قوله لانها سبع
آيات وتعليل في الحقيقة لوصف السبع بالمثاني فيرجع الى انها وصف السبع بالمثاني
لانها تثنى اي تكرر قراءتها في الصلوة ففيه اشارة الى ان المثاني جمع مثنى او مثناة
على صيغة اسم المفعول من ردد ومكرر والاقعد يثلث ويربع او جمع مثنى او مثناة
بفتح الميم على صيغة مفعل او مفعلة من الثني بمعنى التثنية اي التكرير والاعادة
ورجح الاخير لانه على الاول يكون من الجموع الشاذة لان القياس بقاء حروف المزيد في
الجمع فالقياس المثنيات كالمربعات والمثلثات في جمع المربع والمثلث وههنا
حذف احد النونين وجوز المص في سورة الحجر وسورة الزمر ان يكون من الثناء وقال
في وجهه لان كل واحد مثنى عليه بالبلاغة والاعجاز ومثن على الله تعالى بما هو اهله انتهى
ولا مجال له ههنا لمكان قوله في الصلوة تامل يظهر والمراد بالصلوة مطلقها ان لم
يجوز التنفل بركعة واحدة وان جوز فالمراد اكثرها واما صلوة الجنازة فاطلاق

الصلوة عليها بمعنى الدعاء ثم ان المص عدل ههنا عن عبارة الكشاف فانه قال موافقا
لما في الصحاح الجوهري لانها تثنى في كل ركعة ووجه العدول عدم صحة ظاهرها
واحتياجها الى تاويلات بعيدة كما فعله شارحوه قوله اوالانزال بالجر معطوف
على الصلوة اى او تثنى وتكرر في الانزال فيلزم ان يكون النزول والتكرر فيه متقدما عن
تحقق وقت التسمية بهذه التسمية ان كانت منه تعالى كما هو الظاهر من قوله تعالى
ولقد اتيناك سبعا من المثاني فلا اشكال في صيغة المستقبل اذ تسميته تعالى
متقدم على تكرر انزاله وان كانت من غيره فلا بد ان يجعل من قبيل علفتها تبنا وماء
باردا بان يقدر العامل في المعطوف غير عامل المعطوف عليه مثل تثنيت فيكون
المعنى او لانها تثنيت في الانزال لا يقال على تقدير تكرر نزولها يلزم ان يكون عدد اياتها
اربعة عشر كما ان قوله تعالى فباى الاء ربكما تكذبان عد احدى وثلثين اية لانا
نقول تعيين الاية توقيفي لا مدخل فيه للراى نعم يلزم من تكرر نزولها كونها سورتين
الا انه لما لم يختلف معناها باعتبار تكرر نزولها لم يجعل سورتين وقد يقال انما
يلزم القول بكونها سورتين من تكرر نزولها لو كان نزولها ثانيا على انها سورة اخرى
وليس كذلك بل النزول ثانيا لتقرير السورة واظهار تعظيمه وقيل لا بد لمن يقول بنزولها
مرتين ان يكون نزولها قرانا حتى لا يلزم كونها سورتين ويلتزم ان النزول على النبي صلى
الله عليه وسلم وحيا متلوا لا يستلزم القرانية وفيه انهم فرقوا بين القران والحديث
القدسي بان الاول وحي متلو دون الثاني على انه لا ضرورة تدعو على ارتكاب ذلك
الوجه البعيد للغنية عنه بما ذكرنا قوله ان صح انها نزلت مرة بمكة الى اخره
يعني ان تكررها في الانزال يتوقف على صحة القول بانها نزلت مرتين مرة بمكة حين
فرضت الصلوة ومرة بالمدينة حين حولت القبلة من الصخرة الى الكعبة وقد صح وثبت
انها اى الفاتحة مكية فبقي الشك في مدنيتها فان صح ذلك ايضا تم الامر ثم استدل
على صحة كونها مكية بقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني واشار الى وجه الاستدلال
به بقوله وهو مكي اى هذا القول مكي وتوضيحه ان المراد بالسبع المثاني في هذا القول
هي الفاتحة وان هذا القول مكي بالنص فيلزم ان تكون الفاتحة مكية اما الاول
فلان ابن عباس فسر به وتبعه جمهور المفسرين واشار اليه المص في سورة الحجر حيث

فسره

فسره اولا بالفاتحة ثم نقل الاقوال الاخر من كون المراد السبع الطوال والحواميم
او الاسباع بصيغة التمريض واما الثاني فلان سورة الحجر المشتملة على هذه الاية مكية
بجميع اجزائها بنقل ائمة التفسير عليها واشار اليه المص ايضا هناك حيث قال سورة
الحجر مكية ولم يستثن منها شيئا فلو لم تكن الفاتحة ايضا مكية بل مدنية لما صح
الاخبار في مكة باتيانها في الزمان الماضي اذ لا مجال للتجوز ههنا بان يكون من قبيل التعبير
عن المستقبل المحقق بلفظ الماضي مثل ونادى اصحاب الجنة لان الماضي المقرون بقد المقربة
للزمان الماضي الى الحال نص في الماضي كما ان المضارع المقرون بعلم الاستقبال كالسين وسوف
لا يحتمل غير الاستقبال وما يتوهم من ان عطف القران العظيم على السبع المثاني يدل
على ان الماضي بمعنى المستقبل فاقول في دفعه هذا اذا اريد بالقران العظيم المجموع واما
اذا اريد به القدر المشترك فلا حاجة الى التجوز وهو ظ ثم ان المكي والمدني للعلماء
فيهما اصطلاحات اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل
بالمدينة او بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او بسفر من الاسفار وقد يطلق المكي
على ما نزل بمكة والمدني على ما نزل بالمدينة فيكون النازل في سفر الهجرة وسائر الاسفار
واسطة وقد يطلق المكي على ما وقع خطابا لاهل مكة والمدني ما وقع خطابا
لاهل المدينة فعلى هذا المعنى الاخير ليست الفاتحة مكية ولا مدنية وهو ظاهر
واما على المعنى الثاني وان جاز ذلك لكن لا يتم الاستدلال بالاية المذكورة على
كونها مكية لجواز ان تكون الفاتحة نازلة بالمدينة وتكون سورة الحجر المشتملة
على ذلك القول الدال على تقدم نزول الفاتحة نازلة بمكة عند عود رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم الى مكة عام الفتح او عام حجة الوداع فالاستدلال بها
موقوف على ان يراد به اشهر الاصطلاحات وقد نبه عليه المص حيث قال نزلت
مرة بمكة حين فرضت الصلوة ومرة بالمدينة حين حولت القبلة فلا بد من بيان
ان دخوله الحجر مكية بالمعنى الاشهر حتى يتم هذا الدليل وكونه مشهورا ومتفقا
عليه عند الجمهور المصرحين بكونها مكية يكفي مؤنة بيانه بخلاف الاخيرين فانه
اصطلاح البعض وقد يقرب ذلك المعنى لزم ان يكون الصلوة بمكة بغير فاتحة وهو
بعيد وايضا لو استمر عليه السلام على عدم قراءة فاتحة الكتاب بمكة قبل الهجرة لحفظ

ونقل الينا كما حفظ سائر احواله لكونه مما يتوفر الدواعي على نقله فالاستمرار
على هذه الحالة مع عدم النقل مما لا يقبله العقول **قوله** بالنص اي التصريح
من ابن عباس وسائر الائمة التفسير واطلاق النص على هذا المعنى شايع كما يقال
نص ابو حنيفه رحمه في هذه المسئلة بكذا ونص الشافعي رحمه فيها بكذا
ومن هذا القبيل ما سيجيء في كلام المصنف من قوله ولم ينص ابو حنيفه رحمه فليس
المراد بالنص نص الكتاب والسنة حتى يرد انه لم يثبت كميته بشيء من ذلك
قوله بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة مبتداء وخبر اي هذا القول
الكريم جزء من الكتاب او منها ومن كل سورة ويؤيده ما في بعض النسخ ومن كل سورة
فالتخصيص بالفاتحة لكون الكلام فيها **قوله** وفقهاؤهما اي فقهاء مكة والكوفة
سوى الامام ابي حنيفه رحمه بقرينة ما سياتي من ذكر مذهبه **قوله** والشافعي
رحمه الله قيل هذا قوله الجديد واما قوله القديم فهو انها ليست من القران **قوله** وخالفهم
قراء المدينة الخ لما كان المختار عند المص كونها جزء جعله اصلا ونسب المخالفة الى من
اختار عدم جزئيتها **قوله** وفقهاؤهما بضمير التثنية اي فقهاء البصرة والشام ففيه
عدول عن عبارة الكشاف فان الواقع فيها ضمير الجمع الراجع الى البلاد الثلثة ووجه
العدول ان جماعة من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كعبد الله بن عمر والزهري
وغيرهم ذهبوا الى ان التسمية جزء من جميع السور فما وقع في بعض النسخ بضمير الجمع موافقا
لما في الكشاف فكانه من تصرف الناسخ زعما منه ان لا مقتضي لتغيير عبارة الكشاف وقد
عرفت المقتضي وانه تغيير لقصد الاصلاح فقوله ومالك معطوف على فقهاء البصرة
والشام اي خالفهم فقهاؤهما ومالك ايضا من فقهاء المدينة واما على نسخة ضمير الجمع
فلعل ذكره بعد ذكر فقهاء المدينة مع دخوله فيهم لدفع توهم مخالفته لهم كما خالف
ابو حنيفه رحمه فقهاء الكوفة مع كونه اعظمهم **قوله** ولم ينص ابو حنيفه رحمه
فيه بشيء الخ اي لم يصدر منه نص في شان التسمية بشيء من النفي والاثبات فصار عدم
نصه سببا لان يظن انها ليست عنده من السورة اي من سورة الفاتحة كما هو
المصرح في الكشاف ومن جنس السورة كما هو الظاهر من العبارة حيث لم يقل منها
وههنا مناقشة مشهورة وهو ان عدم النص بشيء من طرفي النفي والاثبات

لا يستلزم

لا يستلزم الظن باحدهما وهو ظاهر فقال بعضهم المراد انه لما لم ينص بشيء من النفي
والاثبات مع كونه من فقهاء الكوفة القائلين بانها من الفاتحة صار ذلك سببا
لذلك الظن ويخدشه انه لا يجوز ان يكون منشاء سكوته وعدم نصه بشيء
رضاه بقولهم كيف ولو لم يرض لنبههم عن هذا القول لانه رحمه كان رئيسهم
واعلمهم والعادة قاضية في مثله من مثله بان يصدع بالحق وبعضهم ان عدم ثبوت
الجزئية اصل لا يحتاج الى الدليل فانتفاء دليل ثبوت الجزئية يفيد الظن باستمرار
العدم الاصلي واقول النص القول الصريح اي الدال على الشيء بطريق العبارة فمعنى لم ينص
بشيء لم يقل قولا صريحا ولا بعبارته على شيء من النفي والاثبات فبحكم رجوع النفي الى
القيد في الكلام يلزم ثبوت اصل القول الدال على شيء منهما لكن لا بطريق العبارة و
الامر كذلك لانه قال بسم الله الرحمن الرحيم يعتبر بها على ما صرح به التفسير الكبير
وهذا يدل بطريق الاقتضاء على انها ليست جزءا عنده اذ لا يحسن القول بوجوبه في
بعض اجزاء السورة والاسرار في بعضها وايضا انه رحمه الله تعالى ذكر في مسنده احاديث
دالة على انها ليست من الفاتحة والظاهر انه معتقد لمدلولها فهذا ايضا يقتضي
انها ليست عنده جزءا منها وقد ثبت ان الدلالة الاقتضائية انما تفيد الظن
لا الجزم ففي كلام المص تعريض بالرد على الكشاف حيث جزم بان مذهب ابي حنيفة انها
ليست من الفاتحة **قوله** وسئل الامام محمد عنها الخ اقول غرض المص من نقل هذا السؤال
والجواب ومن قوله سابقا ولم ينص ابو حنيفة رحمه بشيء الخ بيان ان ما اختاره من
كون التسمية من الفاتحة امر لم يتطلع فيه بمخالفة جميع الائمة فان اعظم الائمة لم يثبت
منه ما يفيد القطع بالمخالفة لعدم نصه في شان التسمية بشيء فغاية ما ثبت منه
ما يفيد الظن بالمخالفة وكذا الامام محمد بن الحسن الشيباني وهو من اكبر اصحاب ابي
حنيفة رحمه الله لم ينص ايضا بشيء من النفي والاثبات لانه لما سئل عنه رجل من اصحابه
اسمه المعلى بانها هل هي من الفاتحة ام لا اجاب بان ما بين الدفتين كلام الله تعالى
ومراده ان الثابت عندي انها من القران واما انها من الفاتحة ام لا فلم يثبت عندي
فلو لم يحمل ما ذكره في الجواب على هذا لم يطابق السؤال اذ اللازم منه كونها من القران
وهو لا يستلزم شيئا من النفي والاثبات بالنسبة الى الفاتحة ولا يجوز ان يحمل

السؤال على انها هل هي من القران ام لا كما فعله بعض الناظرين ليطابق الجواب السؤال
لان الكلام في ان التسمية من الفاتحة عند هؤلاء وليست منها عند مخالفيهم فالقول
بانها عند محمد من القران والسكوت عن انها ما من الفاتحة خارج عن القصد مخل
لنظام الكلام وايضا ينافي هذا الحمل ما نقل عن المعلى انه قال ثم سألت محمدا وقلت
له فلم لا تجهر بها في الجهرية فسكت ولم يجبني صحيح فان السؤال كان هل هي من الفاتحة
ام لا لا انها هل هي من القران ام لا فان قلت فما وجه سكوت محمد رح في السؤال الثاني
قلت التنبيه على حماقة السائل فانه رحمه لما نبه في جواب السؤال الاول انه لم يثبت
عنده كونها من الفاتحة وانما الثابت كونها من القران كان تفريع السائل السؤال
الثاني عليه بقوله فلم لا تجهر بها في الجهرية كما تجهر بالفاتحة غاية في الحماقة ونهاية
في السفاهة لا جواب له سوى السكوت وبالجملة لم يصدر من الائمة الحنفية في شان
التسمية بالتسمية الى الفاتحة شيء من النفي والاثبات وقال في التفسير الكبير تورع ابو
حنيفة واصحابه في الوقوع في هذه المسئلة لان اثبات احد الطرفين فيها عظيم ثم انه
لابد من تحرير محل الخلاف في التسمية وتعيين ما اختاره المصر من بين الاقوال حتى يعلم
ان كل دليل يورده لاثبات ما اختاره هل يدل عليه ام لا فاعلم انهم بعد ما اتفقوا على ان
التسمية بعض اية في اثناء سورة النمل اختلفوا في شانها في اوائل السور الكريمة
واشهر الاقوال فيها ثلثة الاول انها ليست من القران اصلا وهو المشهور من مذهب قدماء
الحنفية واليه ذهب مالك والشافعي في قوله القديم والثاني انها اية فذة من القران ليست
جزأ من السور بل انزلت للتفصيل بينهما تبركا بها وهو الصحيح من مذهب الحنفية
والثالث انها اية من كل سور صدرت بها وهو القول الجديد للشافعي رحمه وبما حررنا
من محل الخلاف انتفت الشبهة التي استصعبها بعض ارباب الحواشي حيث قال
عندي في هذا المقام شبهة وهي ان البسملة في سورة النمل من القران اتفاقا ومع هذا
الاتفاق ما معنى الاختلاف في انها في اوائل السور من القران ام لا فان اية من القران وبعض
اية اذا كتبت في موضع اخر من المصحف او قرئت لا يخرج عن كونها من القران فكذا هذا
انتهى لان معنى ذلك الاختلاف انها هل هي من القران في اوائل السور الكريم ام ليست منه
في تلك الاوائل اصلا لا انها هل هي منه في الجملة ام ليست منه اصلا والذي يجامع هذا

الاتفاق

الاتفاق هو هذا الاخير لا الاول فاذا قلنا مثلا قوله تعالى فباى الاء ربكما تكذبان جزء من القران
في مواضع متعددة من سورة الرحمن وليس جزأ منه في موضع من سائر السور لم يكن تناقضا لان
جهة المكان معتبرة في التناقض ثم ان سيد المحققين بعد ما صرح في شرح الكشاف بان محل
النزاع انما هو التسمية في اوائل السور قال في شرحه للمواقف الخلاف في كونها اية من كل سورة كما
هو القول الجديد للشافعي او من الفاتحة فقط وفي باقي السور كتبت للتيمن كما هو قوله القديم او كونها
اية فردة انزلت مرة كما اختاره الحنفية لا في كونها من القران في اوائل السورة ولا خلاف فيه
ومن قال به فقد توهم انتهى وهذا اغرب منه وايضا قرر مذهب الشافعي على خلاف ما قرره المفسرون
على ما نقلنا فتامل قوله لنا الاحاديث اى لنا في الاستدلال على انها من الفاتحة على ما في اكثر النسخ
من عدم التعرض لغير الفاتحة او على انها من الفاتحة ومن كل سورة على ما في بعض النسخ ثم
نقول ان بني عمك فيهم رماح فان لنا ايضا احاديث كثيرة ذكرها الخصماء دع ما ذكره الامام
ابو حنيفة رح في مسنده فان الفضل فيما شهدت به الخصماء فمنها ما في الصحيحين عن انس
صليت خلف النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان كانوا يفتتحون القراءة بالحمد
لله رب العالمين ولا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم ومنها ما روى مسلم عن عايشة
رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة
بالحمد لله رب العالمين ومنها ما في مسند احمد عن انس رضي الله عنه لم يكونوا يستفتحون القران
ببسم الله الرحمن الرحيم قيل لا يخفى على الخبير المنصف ان هذا اقوى مما ذكره المصنف قوله
منها ما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال الفاتحة الكتاب سبع ايات واحدهن بسم الله الرحمن الرحيم
هذا الحديث والحديث الثاني انما يدلان على كونها من الفاتحة لا على كونها من كل سورة فالصحيح
ما في اكثر النسخ من عدم التعرض لغير الفاتحة واجيب عن الاحتجاج هذا الحديث بانه يرويه
عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن ابي بلال ونوح مجهول ورواية المجهول مردودة قوله
وقول ام سلمة الخ اى ولنا ايضا قول ام سلمة الخ واجيب عن هذا ايضا بانه يرويه عمرو بن
هرون البلخي عن ابن جريج قال يحيى هو ليس بشيء قوله ومن اجلهما الخ اى ومن اجل هذين
الحديثين وصحتهما وقع الاختلاف بين القائلين بكونها جزءا من الفاتحة وفي بعض النسخ ومن
اجله اى ومن اجل اختلاف الحديثين والمرجع واحد والمراد ان الاختلاف في انها اية مستقلة
من الفاتحة ام لا نشأ من الحديثين فمن ذهب الى انها اية مستقلة منها تمسك بالحديث

الاول حيث يدل على كونها اية تامة ومن ذهب الى انها بعض اية منها تمسك بالحديث الثاني حيث يدل على انها مع ما بعدها اية لا وحدها واقول لا ريب ان الشافعية اختلفوا بينهم فيما ذكر كما ذكره بعض الشراح فيرد عليه ان الامام النووي وغيره من الائمة الشافعية صرحوا بانه لا خلاف بين الشافعية في انها اية تامة من الفاتحة وان اريد ان القائلين بجزئيتها غير الشافعية اختلفوا بينهم فيما ذكر فيرد عليه ح ان الحديث الثاني ناطق بخلاف مذهب الشافعي فكيف يصح استدلال المص به في هذا المقام الا ان يقال مقصود المص اثبات انها جزء من الفاتحة سواء كانت اية تامة كما يدل عليه الحديث الاول او بعض اية كما يدل عليه الثاني ثم ان بعض حواشي من ما وراء النهر ممن له مشاركة تامة في العلوم قال يمكن الجمع بين الحديثين بان المراد بقوله اولاهن تعيين الجملة الاولى من هذه السبع لتعليم دخول البسملة في الفاتحة لا تعيين الاية الاولى انتهى وقال بعض الفضلاء ايضا انه لا مخالفة بين الحديثين اذ كون التسمية اولى الايات السبع اعم من كونها اية برأسها هذا واقول فيه انه لا مجال للشيء من هذين القولين لان قوله عليه الصلوة والسلام اولهن بسم الله الرحمن الرحيم يحمل التسمية وحدها على لفظ اولى التي هي كلمة تانيث يدل على ان موصوفها الاية فصار الحاصل ان الاية الاولى من تلك السبع بسم الله الرحمن الرحيم واقول كون لفظة اولى كلمة تانيث انما تدل على ان موصوفها مؤنث كائنا ما كان واما على خصوصية الاية فلا وهو في غاية الامر ان يكون تقدير الاية ظاهرا الا ان الاولى الجمع بين الدليلين المتعارضين ان امكن على ما عرف في موضعه **قوله** والاجماع الخ وكذا قوله والوفاق معطوفان على قوله الخ فيكون المعنى ولنا في الاستدلال على انها من الفاتحة الاجماع والوفاق فيرد عليه انهما انما يدلان على انها جزء من القران واما انها جزء من الفاتحة او من كل سورة فلا لان كونها جزءا من القران يجامع كونها اية فذة منه غير جزء من سورة والجواب ان كونها من الفاتحة يستلزم كونها من القران فقول المص انها من الفاتحة من قوة قولنا انها من القران ومن الفاتحة فالمدعى مركب والمخالفون فيه بعضهم وافقوا في كونها من القران وقصروا المخالفة على كونها من الفاتحة وبعضهم بالغوا في المخالفة حتى نفوا قرانيتها راسا ليلزم نفي جزئيتها من الفاتحة بالطريق الاولى فالمص ايضا بالغ حيث لم يكتف باثبات كونها من الفاتحة مع استلزامه اثبات انها من القران بل استدل على كل منهما استقلالا بالغة في رد المبالغين في المخالفة ويؤيد هذا الجواب ما نقل عن المص انه كتب في الحاشية على قوله والاجماع

والوفاق

والوفاق هذا رد لما يدل على ان البسملة من القران لا على انها من الفاتحة اللهم الا ان يضم الى الدليل الاول في كل محل ثبت فيه وعلى الثاني عدم ما ليس بقران في المحل والقيد ان في حيز المنع انتهى فانه يدل على ان ثمة امران والدلالة موزعة عليهما فمعنى قوله لنا الخ ان لنا هذه الادلة في اثبات ما ادعيناه على التفصيل والتحقيق وقيل في الجواب معنى قوله لنا ان هذه الامور لنا لانها اما ان يثبت بها مذهبنا او يرد بها قول المخالفين فالحديثان يثبتان مذهبنا والاجماع والوفاق يردان قول المخالفين كما لا يخفى بعد ثم ان المراد بالاجماع ههنا الاجماع القولي وبالوفاق الاجماع الفعلي وبكون الاول اقوى من الثاني عبر عنه بلفظ الاجماع وعن الثاني بلفظ الوفاق كذا قيل واقول فيه نظر لما صرحوا من ان دلالة الافعال لكونها عقلية قطعية اقوى من دلالة الالفاظ لكونها لفظية ظنية وسيجيء في بحث الحمد ما اذا عطفته على هذا الموضع نفعك **قوله** على انما بين الدفتين اي دفتي المصاحف الدفة بفتح الدال الجنب والمراد بما بينهما ما هو مكتوب بينهما لكن في المصاحف القديمة التي كانت في زمن السلف وما فيه الختمات القرانية والاوراد واسماء السور وكونها مكية او مدنية وعدد الاي والتنقيط والتعشير مما بين الدفتين وليست بقران ثم ان دلالة الاجماع المذكور على كونها من القران باعتبار ان القران عبارة عن كلام الله وان التسمية مكتوبة فيما بين الدفتين فينتظم قياس هكذا التسمية مكتوبة فيما بين الدفتين وكل ما هو مكتوب فيه فهو كلام الله اي قران فينتج ان التسمية قران اما الصغرى فبينة لا يحتاج الى بيان واما الكبرى فللاجماع المذكور وايضا انه ينبه الدلالة هو انه من البين ان المراد بما بين الدفتين كل ما له مدخل في صيرورة احدى الدفتين بعيدة عن الاخرى وظاهر ان لتفاصيل التسمية مدخل في ذلك فيكون كل منها في محله كلام الله تعالى وهذه الدلالة ان لم تكن قطعية فلا اقل من كونها ظنية والمسئلة ظنية انتهى اقول قد صرح المفيد المرحوم في هذا المقام ان قوله والاجماع عطف على قوله الحديث وكذا قوله والوفاق اي لنا الحديث في اثبات مذهبنا وهو انها من الفاتحة ولنا الاجماع والوفاق في ابطال مذهب من خالفنا وهو انها ليست من القران في شيء من اوائل السور هذا كلامه وانت خبير بانه يكفي في هذا الابطال صدق مفهوم ما بين الدفتين عليها ولا شك ان حصولها فيما بينهما ولو في محل واحد يكفي في ذلك الصدق اذ نقيض السلب الكلي الايجاب الجزئي واما تفاصيل التسمية وانها مدخل في صيرورة احدى الدفتين بعيدة عن الاخرى فمما لا اثر له في ذلك الابطال وهو ظاهر على ان المراد بما بين الدفتين ان كان ما ذكره لزم ان يكون الكراريس والقراطيس ايضا كلام الله اذ لهما مدخلية تامة فيما ذكره وايضا القول بان لتفاصيل التسمية

مدخل في ذلك البعد ظاهر المنع اذ الظاهر ان محال التسمية لو تركت خالية ولم يكتب فيها
لكانت ضخامة المصحف وثخنها بحالها ثم ها هنا مدخل آخر في نقلها بواسطة ان الجسم المدادي
ثقيل في الجملة وان الثقل من الثخن بقي ههنا اشكال قوي وهو انه كيف يدعى الاجماع و
الوفاق على ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى مع ان الصحابة اختلفوا في بعض ما بينهما اذ روي
ان ابن مسعود انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القران مع انها اشهر سوره واجاب
عنه الامام الرازي بان هذه الرواية مختلقة لانه قد ثبت ان النبي عليه السلام هو
الذي تولى جمع القران لكن يرده ما نقل عن ابن حجر انه صح منه الانكار في المعوذتين
وانه كان يحكهما من مصاحفه ويقول انهما ليسا من كتاب الله واما الفاتحة فقيل
لم ينكر قرانيتها بل لم يكتبها لعدم الحاجة عنده اذ كتابة القران لخوف الفوت وهي لوجوب
قراءتها محفوظة لكل مسلم ومنهم من اجاب كان انكار ابن مسعود كان قبل ان يتواتر عنده
والتواتر مما يختلف زمانا واشخاصا ويرده ما قال الامام روي ان ابن مسعود كان ينكر
كون الفاتحة والمعوذتين من القران وبقي على انكاره في زمن ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى
عنهم ولم يمنعوا انتهى فيبعد ان يتواتر عنده ما لم يتواتر في قريب من ثلثين سنة واجاب
صاحب المواقف عن اصل الاشكال بوجهين الاول ان هذا الانكار مروي بالاحاد المفيدة للظن
ومجموع القران منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن عنده فتلك الاحاد مما لا يلتفت
اليه والثاني انه لا اختلاف فيه ولا شك في نزوله على النبي عليه السلام واعجازه وانما الشك في مجرد
كونه قرانا واعترض عليه بان تعريف القران هو النظم المعجز المنزل من الله فعند الاعتراف
بالنزول من الله تعالى والاعجاز لا يتصور انكار قرانيته واجيب بان القران عرف بالنظم المنزل للاعجاز
فلا يكفي مجرد كونه معجزا اذ لا يوجب كونه معجزا ان يكون انزاله للاعجاز فلا يلزم من كونه منزلا من الله
ومعجزا ان يكون قرانا وجزء من المجموع ونظيره ما ذهب اليه بعض الائمة في التسمية انها ليست
من القران لكنها كلام انزلت للتبرك في اوائل السور وقراءة القران بل في ابتداء كل امر ذي
بال فكان في قولهم ما بين الدفتين كلام الله حيث لم يقولوا ما بينهما قران بل قالوا كلام الله نوع
ايماء الى هذا فان الكلام على هذا التحقيق اعم من القران وصدق الاعم على شيء لا يستلزم صدق
الاخص عليه وهو ظاهر فالاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله لا ينافي الاختلاف في ان بعضا
منه ليس بقران قوله والوفاق على اثباتها من الثبت بمعنى الكتب ولما كان ههنا مجال ان يتوهم

انه

انه لا يجوز الوفاق على اثباتها مع عدم كونها من القران لغرض من الاغراض ضم اليه قوله
مع المبالغة في تجريد القران اي عما ليس بقران فلو لم يكن قرانا لما اتفقوا على اثباتها مع
تحقق تلك المبالغة حتى لم يكتب لفظة آمين حتى لا يتوهم كونه قرانا قوله والباء
متعلقة بمحذوف اي الباء في بسم الله لكونها من حروف الجارة التي وضعت لافضاء
معاني الافعال او شبهها الى ما يليه لا بد له من متعلق واذ ليس مذكورا فهو محذوف
مقدر في نظم الكلام فان لم توجد هناك قرينة تدل على خصوص المقدر فيقدر
العام ويكون الظرف مستقرا وان وجدت قرينة الخصوص يقدر الخاص ويقال له الظرف
اللغو قوله تقديره بسم الله اقرأ عدل عن عبارة الكشاف وهو اقرأ او اتلو لان
تقدير احدهما في قوة تقدير الاخر لترادفهما واتحادهما معنى والترديد يوهم التغاير
المعنوي قوله لان الذي يتلوه مقروء قال قدس سره هذا بيان للقرينة المعينة
فان حرف الجر وان اقتضى فعلا يجر معناه الى المجرور لكنه لا يتخطى دلالته مطلق
الفعل فاحتيج في تعيينه الى قرينة اخرى قيل في صلوحه ما ذكره المصنف لان يكون قرينة
معينة نظر لان الذي يتلوه كما وقع عليه القراءة والتلاوة وقع عليه كثير من الافعال
اذ هو ملفوظ ومحدث ومصوت به ومؤلف وغير ذلك اقول المراد بالمقروء ما له مزيد
اختصاص بتعلق القراءة به ووقوعها عليه وهو القران فان القراءة اذا اطلقت يتبادر
منها قراءة القران بخلاف ما ذكر من الافعال فاذا قيل لفظت واحدثت والفت لم يتبادر منه
ان المراد لفظت القران واحدثته او الفته ثم ان المصنف غير ههنا ايضا عبارة الكشاف وهي
لان الذي يتلو التسمية مقروء الى قوله لان الذي يتلوه مقروء ووجهه ان المتبادر من التسمية
المعنى المصدري وهو ليس بمراد ههنا لان حرف الجر انما دخلت على العبارة المخصوصة
فالمعنى الذي يتلوا اي يقع عقيب هذه العبارة المخصوصة وهو قولنا بسم الله فان قيل الانسب
ان يقول لان الذي يتلوه قراءة لان المقصود افتتاح القراءة بقولنا بسم الله قلت قال
قدس سره اجيب عنه بما حاصله ان هذه العبارة المخصوصة يتلوها شيئان احدهما
من جنسها ويتلو ذكره ذكرها وهو المقروء اعني الحمد لله مثلا والثاني من غير جنسها ويتلو
وجوده ذكرها وهو القراءة ويتلو كل واحد منهما يستلزم تلو الاخر فصح يتلوه ولا يفهم
التناسب المحافظة على التجانس وانما قلنا ههنا لان تسمية الذابح مثلا لا يتلوها الا الذبح

فان يتبع وجوده ذكرها واما المذبوح فلا يتبع ذكرها لا في الوجود ولا في الذكر فلا يستقيم
ان يقال الذي يتلو التسمية مذبوح انتهى واعلم ان عبارة القاضي لكونها موافقة لعبارة
الكشاف في اكثر المواضع انحل اكثر شراح القاضي ما ذكره شراح الكشاف سيما السيد قدس سره
وقرروه على وجه يترائى انه من عندانفسهم ونحن ما رضينا بهذا بل نصرح ما ننقل في
مثل هذا المواضع **قوله** وكذلك يضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبتدأ له اي كما اضمر القاري
ههنا لفظ اقرأ بجعله التسمية مبدأ للقراءة كذلك يضمر كل فاعل فعل يجعل التسمية
مبدأ له هذا ما تقتضيه ظاهر العبارة ويرد عليه ان التسمية انما جعلت مبدأ للفعل
الحقيقي اعني الحدث كالقراءة والحلول والارتحال والمضمر انما هو الفعل النحوي الدال عليه في الكلام
اضمارا اي يضمر لفظ ما يجعل الخ كذا افاده قدس سره وتبعه الباقون قيل عليه هذا الاضمار
انما يحسن لو كان المقدر مصدرا انما يحسن المراد بلفظ ما يجعل اللفظ الذي يدل على ما
يجعل الخ ويشتق منه **قوله** وذلك اولى من ان يضمر ابدأ اي اضمار كل فاعل ما يجعل
التسمية مبدأ له اولى من ان يضمر في جميع المواد ابدأ يريد به ترجيح ما اختاره من تقدير خصوصيات
الافعال المناسبة لكل مقام مقام ويتضمن الرد على من زعم من النحاة ان تقدير الابتداء
اولى فيقال مثلا بسم الله ابتداء القراءة او الحلول او الارتحال مستدلا على ذلك بوجهين
الاول ان الابتداء اعم من خصوصيات تلك الافعال فهو بالتقدير اولى والثاني ان فعل الابتداء
مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها ابتداء بها فتقديره اوقع في المعنى واستدل
المصنف على ما اختاره بوجه يتضمن الجواب عن وجهي الاستدلال المذكور وحاصله ان مجرد
عمية المقدر واستقلاله بما قصد لا يفيد اولوية تقديره ما لم يكن هناك ما يطابق المقدر
ويدل عليه وليس فيما نحن فيه ما يطابق ابدأ او يدل عليه ثم ان النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها
لعدم ما يطابقه ويدل عليه بعطف يدل على يطابق فيكون المعنى لعدم شيء يكون جامعا بين وصفي
المطابقة والدلالة بان يكون ذلك الشيء مطابقا لابدأ ودالا على تقديره مثلا اقرأ فان الذي
يتلو التسمية لكونه مقروا يطابق اقرأ ويدل عليه دلالة ظاهرة وفي بعضها لعدم ما يطابقه
وما يدل عليه والمعنى لعدم ما يطابق ابدأ وعدم ما يدل عليه بخلاف اقرأ فان ما يتلوها يطابقه لكونه
مقروا ويدل عليه بعضه دلالة ظاهرة فان قلت وقوعها حال الابتداء يدل على ان الذي يتلوها مبدو
فيوجد ههنا ما يطابق ابدأ ويدل عليه على نحو ما ذكرتم في اقرأ سواء بسواء قلت المراد ما يطابقه ويدل

علي

عليه بحسب خصوص كل محل محل فان فيه رعاية حق خصوصية كل مقام ولا شك ان محل
القراءة مثلا من حيث انه محل القراءة لا يوجد فيه الا ما يطابق اقرأ ويدل عليه لان الذي
يتلوها من هذه الحيثية هو المقروء لا غير واما كونه مبدوا فامر اختصاص له بمحل دون
محل مع ان الوقوع في حال الوكي قرينة على تقدير ما تقتضيه تلك الحال الكلي ووقوعها
في النهاية قرينة على تقدير الانتهاء ووقوعها في الوسط قرينة على تقدير التوسط
وذلك مستبعد وقيل المراد على النسخة الاخرى انه لا يطابق تقدير الابتداء من جميع
مواضع ذكر متعلق باسم الله بخلاف القراءة فانها المذكور عند عدم الحذف
كما في قوله تعالى اقرأ باسم ربك فيطابق هذا تقدير اقرأ لا ابدأ وكذلك ليس هناك
ما يدل على تقدير الابتداء بان تكون قرينة عليه اذ القرينة ليست الا المقارنة بالفعل
وهي داعية الى تقدير ذلك الفعل لا الى تقدير الابتداء واما حديث انه يكفي قرينة لتقدير
ابدأ الحديث المشهور المستدعي للابتداء بالبسملة وانه يترجح بالعموم فضعيف
لان الحديث الشريف انما يستدعي التلفظ بها في ابتداء كل امر ذي بال ولا يستدعي
ان يتعلق الباء بابدأ وحديث العموم ايضا ضعيف لان البدء مخصوص بما اذا كان
الفعل ذا امور اتصالية لها بداية ونهاية كالقراءة والحركة والاكل والشرب واما الانيات
كالوصول واللاوصول وسائر الا امور الاتصالية له فلا يستقيم فيها تقدير ابدأ كما
لا يخفى واعلم ان بعض ارباب الحواشي ذكر ههنا بحثا تاما في تقدير اقرأ فلان اقرأ اخبار
عن القراءة ولا يلزم من تلبس الاخبار عنها بالتسمية تلبس القراءة بها اذ يجوز ان يكون
الاخبار عن القراءة متلبسا بها والقراءة بغيرها وكذا لو قدر ابتداء اذ هو اخبار
عن ابتداء القراءة ولا يلزم من تقدمها عليه وقوعها في ابتداء القراءة ولا تعلقها
بها فالتقديران لا يطابقان ما قصده القاري ههنا اذ ظاهر ان مقصوده وقوعها
في ابتداء القراءة التي هي امر ذي بال وكذا المسافر مثلا اذا تلفظ بها لا يحسن تعلقه
باسافر لانه اخبار عن السفر ومقصوده تلبس السفر بها لا الاخبار عنه وكذا لو كان
تقديره باسم الله ابتداء السفر لجواز ان يتلبس الاخبار عن السفر بها ويتلبس السفر بغيرها
اقول لا يخفى على من انصف ان معنى اقرأ اسافر وابدأ مثلا احدث القراءة والمسافرة
والابتداء واباشرها وان مراد من قال بسم الله اقرأ واسافر اباشر به القراءة والسفر

ولا يخطر بباله الاخبار عنهما بل ربما يمكن ان يدعى ان بسم الله افعل كذا الانشاء
التبرك والتيمن مثل جملة الحمد لله وايضا الاخبار انما هو بالنسبة الى السامع ولا شك
ان القارئ من حيث انه قارئ لا يقصد ان يخبر السامع عن قراءته نعم يتضمن اقرا مثلا الاخبار
عن القراءة على تقدير عدم نقله الى الانشاء لكن ليس ذلك معنى حاق اللفظ لما تقرر ان
معنى الفعل مركب من ثلثه امور الحدث ونسبته الى الفاعل المعين وزمان ذلك
الحدث المنسوب قوله او ابتدائي الخ عطف على قوله ابدا اي اضمار اقرا ههنا
كما هو اولى من اضمار ابدا كذلك اولى من اضمار ابتدائي بالمصدر المضاف الى
ياء المتكلم قوله لزيادة الاضمار فيه اي وجه الاولوية ان في تقدير المتعلق مصدرا
مضافا زيادة اضمار ليست في تقدير اقرا لان مجرد تقدير ذلك المصدر وجعل البا
متعلقة به لا يكفي لانه يكون تركيبا تقييديا بل لا بد من تقدير ركن اخر ليتم الكلام مثل
حصل او حاصل بخلاف الفعل فانه يتم به الكلام ولا يحتاج الى اضمار اخر ولا يجوز ان
يكون ابتدائي مبتدأ وبسم الله خبره كما توهم اذ يمتنع ان يتعلق الظرف ح بابتدائي
بل يكون مستقرا ويجوز ان يكون المعنى ان مجرور تقدير ابدا وهو عندهم ما يطابقه ويدل
عليه متحقق في تقدير المصدر ايضا مع زيادة امر هو اضمار ركن اخر للكلام سوى اضمار ذلك
المصدر وافيد انه يجوز ان يجعل زيادة الاضمار دليلا لاولوية اضمار اقرا من اضمار ابداء
لان محصل الثاني ابدا في القراءة ببسم الله هذا كلامه اقول ان اراد انه يجوز ذلك الجعل
في عبارة المص فلا مجال له فيها وهو ظ وان اراد انه يجوز ذلك في نفس الامر مع قطع النظر
عن عبارة المص فيرد عليه ان محصل الاول ايضا اقرا مستعينا او متبركا باسم الله
كما صرح به المفيد قبيل هذا بسطر فما الحمل بشانه على ان الظ ان محصل الثاني اوقع
البداية ببسم الله من غير تقدير قولنا في القراءة قوله وتقديم المعمول ههنا اوقع يريد
بيان وجه تقدير العامل ههنا مؤخرا المستلزم لتقديم المعمول الذي حقه التاخير
مع ان الواقع في بعض صور ذكر العامل هو تقديم العامل على ما هو الاصل كقوله
تعالى اقرا باسم ربك فقوله ههنا اي في التسمية الواقعة في اوائل السور الكريمة احتراز
عن مقام يكون فيه تقديم العامل اولى كما في اقرا باسم ربك لان الاهم هناك
فعل القراءة فلذلك صرح بها وقدمت لا الابتداء بالاسم كما في البسملة ومعنى قوله

اوقع

اوقع ازيد وقعا عند السامع من تقديم العامل فانه وان كان فيه اصل الواقع بناء
على ان من قال اقرا ببسم الله فلا دلالة على تلبس قراءته ببسم الله يحصل له وقع في قلب
السامع الا ان الوقع الحاصل على تقدير تقديم المعمول ازيد منه وسيجيء وجهه قوله كما في
قوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها قال المصنف في تفسير هذه الاية الكريمة متصل باركبوا
حال من الواو اي اركبوا مسمين الله او قائلين بسم الله وقت اجرائها وارسائها او مكانهما
على ان المجرى والمرسى للوقت والمكان او للمصدر والمضاف محذوف كقولهم اتيك خفوق
النجم وانتصابهما بما قدرناه حالا ويجوز رفعهما ببسم الله على ان المراد بهما المصدر او
جملة من مبتدا وخبر اي اجراؤها ببسم الله على ان بسم الله خبر او صلة والخبر محذوف
انتهى فالاية انما تكون تمثيلا لما نحن فيه على الوجه الاخير اعني ان يكون بسم الله صلته
اي متعلقة بالمصدر والخبر محذوفا واما على سائر الوجوه فلا فمن قال ان هذا الكلام
مبني على ان يجعل قوله تعالى بسم الله خبر المجريها فقد وهم لان الظرف ح يكون مستقرا
والعامل محذوفا فلا يكون معمولا مقدما للمصدر نعم يكون نظيرا لما نحن فيه من حيث
ان في كل منهما تقديم ما حقه التاخير مع قطع النظر عن كونه معمولا او غيره واما ان
معمول المصدر لا يتقدم عليه فعلى تقدير كونه مصدرا يكون مبتدا قدم عليه خبره
كما توهم البعض فمع مخالفته لما جوزه المص من كونه صلة للمصدر يرد عليه ان الحق
جواز تقديم معمول المصدر عليه اذا كان ظرفا لانه مما يكفيه رائحة الفعل قوله لانه
اهم تعليل لقوله اوقع والضمير راجع الى المعمول ونظم الدليل هكذا المعمول ههنا اهم وكل
ما هو اهم تقديمه اوقع فتقديم المعمول ههنا اوقع ثم ان المص حيث اكتفى بقوله لانه اهم ولم
يبين وجه الاهمية اراد بالاهمية بحسب اعتناء المتكلم فانه ذكر الله نصب عين المؤمن
وبه يطمئن قلبه فمعنى قوله لانه اهم لان المعمول ههنا وهو اسم الله نصب عين المؤمن لا يخلو
بقلبه شيء الا وقد خطر هو قلبه واما ما ذكره الشيخ عبد القاهر من انه لا يكفي ان
يقال قدم لانه اهم من غير ان يذكر بم كان اهم فانما هو في الاهمية المطلقة الشاملة كما نقل
في الكشاف حيث علل الاهمية بالدلالة على الاختصاص فالتخالف بين كلامي الفاضل والكشاف
لاختلاف النظرين ونظر المص الى ان جعل الدلالة على الاختصاص وجها مستقلا
للتقديم لا تتمة الاهمية بتقرير قوله وادل على الاختصاص عطف على ما عطف عليه من قوله

وادخل في التعظيم واوفق للوجود معطوف على قوله اوقع فيكون تقديم المعمول معللا
بوجوه اربعة ولا يحسن عطفه على قوله اهم ليكون الاوقعية معللة باربعة اوجه لان
العطف عليه وان كان قريبا لفظا الا انه بعيد من حيث المعنى لان الضمير في لانه راجع الى المعمول
لا الى التقديم كما عرفت فيكون المعنى فلان المعمول ادل على الاختصاص وادخل في التعظيم
واوفق للوجود ومعلوم ان الموصوف بهذه الصفات انما هو تقديم المعمول لا المعمول
نفسه الا ان يقيد كل من المعطوفات بقولنا باعتبار تقديمه ووجه دلالة التقديم على
الاختصاص على ما بينه قدس سره هو ان المشركين كانوا يبدؤن في افعالهم باسماء الهتهم فيقولون
عند الشروع باسم اللات والعزى وكان هذا التقديم منهم لمجرد الاهتمام الناشئ من قصد التبرك
والتعظيم لا للاختصاص اذ لم يكونوا ينفقون التبرك باسم الله بل كانوا يتبركون به ايضا
فوجب على الموحد ان يقصد بعبادته قطع شركة الاصنام كيلا يتوهم منه تجويز الابتداء
باسمائها فيكون قصرا افراديا لا يكفي فيه توهم الشركة ولا يجب اعتقاد الشركة انتهى وانما
اد لينه المشعرة بتحقق اصل الدلالة على الاختصاص في صورة تقديم العامل ايضا وهو ان
التخصيص لازم لتقديم المعمول غالبا على ما صرحوا به بخلاف العامل فانه قد يعرض له الدلالة
على التخصيص باعتبار ما يقارنه من العوارض كالتقييد وارادة الحصر ودلالة المقام فدلالة
تقديم المعمول عليه لكونه لازما له اقوى واظهر من دلالة تقديم العامل عليه لعدم لزومه
وتوقفه على ما يلحقه من الامور الخارجة **قوله** وادخل في التعظيم يعني ان مجرد ايقاع
القراءة باسمه وان كان له دخل في تعظيمه الا انه يجري العرف على تقديم الاشرف فالاشرف
كان في تقديمه مزيد مدخلية في التعظيم **قوله** واوفق للوجود اي تقديم المعمول اوفق
لما عليه الوجود في نفسه وبينه بقوله فان اسمه تعالى مقدم على القراءة اي في الوجود لان
مسماه بكونه واجب الوجود المقتضي لكونه قديما مقدم على جميع الممكنات واسم المقدم مقدم
فاسمه تعالى مقدم على القراءة التي هي ايضا من جملة الممكنات فلو قدم في اللفظ ايضا لكان
الوجود اللفظي على وفق الوجود في نفسه وفي صورة تقديم العامل وان كان موافقا ايضا
بوجه ما لما عليه الوجود لكونه مقدما على القراءة وغيرها مما شرع فيه بعد البسملة الا انه
مؤخر عن الفعل ففي صورة تقديم المعمول زيادة موافقة للوجود في نفسه لتقدمه على الفعل
ايضا وقد يقال صيغ التفضيل في هذا المقام منسلخة عن الزيادة ومستعملة بمعنى اسم الفاعل

فيخف

فيخف مؤنة التوجيه فتصبر **قوله** كيف وقد جعل اية لها اشارة الى ما يدل على تقدم
اسمه تعالى على القراءة دلالة ظاهرة اي كيف لا يكون اسمه تعالى مقدما على القراءة وقد جعل الة لها
بناء على ان الباء للاستعانة والالة مقدمة في الوجود على ما هي الة له لانها يستعان بها في ايقاعه
قيل لا يصح جعل اسم الله الة لقراءة الفاتحة عند من يجعل بسم الله جزءا من الفاتحة كما اختاره المص
اجيب بان الالة ليس لفظ اسم الله بل ما يصدق عليه مفهوم اسم الله وهو الاسماء الحسنى المستعان
به هو الذات كما افصح عنه قوله تعالى واياك نستعين وافيد في الجواب ان المراد انه الة لقراءة ما
يتلوه وكونه جزءا من الفاتحة لا ينافي جعله الة لقراءة ما بعده انتهى وهو كما ترى **قوله**
من حيث ان الفعل لا يتم الخ اشارة الى دفع ما يتوهم من ان جعل اسمه تعالى الة يستلزم التبعية
والابتذال المنافي للتعظيم والاجلال وحاصل الدفع ان الالية كما تستلزم التبعية تستلزم
كونها موقوفا عليه والملحوظ ههنا هو هذه الجهة فلا منافاة **قوله** لقوله عليه السلام
كل امر ذي بال تعليل لقوله ولا يعتد به شرعا واما ان الفعل لا يتم بدونه فلا يحتاج الى التعليل
لان ملاحظة مفهوم الالة كافية في ذلك تبصر ومعنى الحديث الشريف ان كل امر ذي شان
وشرف لم يبدأ ذلك الامر حين ابتدئ باسم الله فهو ابتر اي ناقص لا يعتد به وقد يروى
بدله الاقطع والاجذم والمراد من الكل واحد وهو النقصان وفقد البركة وقد يتوهم
ان الابتداء بقولنا بسم الله ليس ابتداء باسم الله بل ابتداء بالباء ولفظ اسم وليس شئ
منهما اسما لله تعالى واجاب عنه قدس سره بان تصدير الفعل باسم الله لا يكون الا بذكر
اسمه ويقع على وجهين احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه كلفظ الله مثلا والثاني ان يذكر
لفظ دال على اسمه كما في التسمية فان لفظ اسم مضافا الى الله يراد به اسمه لكن لا بخصوصه
بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد ان التبرك والاستعانة بجميع اسمائه واما الباء
فهي وسيلة الى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبدءا للفعل ففي من تتمة ذكره على
الوجه المطلوب انتهى فتصدير الفعل وابتداؤه باسمه يدل على ان المراد ذكر اسمه باحد
الوجهين فلذا لم يدرج المص لفظ الذكر ههنا كما ادرجه صاحب الكشاف حيث
قال حتى يصدر بذكر اسم الله تصريحا بالمراد فان قلت فما وجه ترجيح الوجه
الثاني على الوجه الاول قلت سيجيء وجهه في كلام المص حيث قال وانما قال بسم الله
ولم يقل بالله الخ **قوله** وقيل الباء للمصاحبة عطف على ما يفهم من قوله وقد جعل

الالها فانه يتضمن كون الباء للاستعانة كانه قال الباء للاستعانة وقيل للمصاحبة
فاشار اولا الى ان المختار عنده كونها للالة حيث لم يصرح بها بل ساقها مساق
الامر المقرر المفروغ عنه واكتفى بدلالة الحديث الشريف عليه لا تنبيه كما على
ان الفعل بدون التسمية وان كان موجودا لكنه لعدم الاعتداد به شرعا كالمعدوم
فنسبتها الى الفعل كنسبة القلم الى الكتابة فكما ان الكتابة بدون القلم لا توجد
كذلك الفعل بدون التسمية لا يوجد الا ان الاول لا يوجد وجودا حسيا وما نحن
فيه لا يوجد وجودا شرعيا ثم مرض القول بكونها للمصاحبة لكونه خلاف ما يدل
عليه الحديث ففيه تعريض على الكشاف ايضا حيث رجح كونها للمصاحبة لانه
قال بعد ما جوز الامرين وهذا الوجه اعرب واحسن وبينه قدس سره فقال انما
اكثر
انه اعرب اى ادخل في لغة العرب وافصح واين هذا من باء المصاحبة والملابسة
استعمالا من باء الاستعانة لا سيما في المعاني وما يجري مجراها من الاقوال واما انه احسن
اى اوفق لمقتضى المقام فلوجوه الاول ان التبرك باسم الله تادب وتعظيم له بخلاف جعله
الة فانها مبتذلة وغير مقصودة بذاتها الثاني ان ابتداء المشركين باسماء الهتهم كان
على وجه التبرك فينبغي ان يرد عليهم في ذلك الثالث ان الباء اذا حملت على المصاحبة و
الملابسة كانت ادل على ملابسة جميع اجزاء الفعل لاسم الله منها اذا جعلت داخلة على الالة
الرابع ان التبرك باسم الله معنى مكشوف يفهمه كل احد ممن يبتدئ به في اموره والتاويل
المذكور في كونه الة لا يهتدي اليه الا بنظر دقيق الخامس ان كون اسم الله الة للفعل
ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع بالاخرة الى التبرك وليس في اعتباره
زيادة معنى يعتد به انتهى والناظرون فيه افترقوا الى مجيب ومعترض فطولوا
الكلام تطويلا يكاد يمتنع عن الاحاطة فاعرضنا عنه مخافة ان يفضي الى الملالة قوله
والمعنى متبركا اى معنى قولنا بسم الله على تقدير كون الباء للمصاحبة متبركا باسم
الله اقرا اى اقرا متلبسا باسم الله على وجه التبرك فقوله متبركا لبيان ان التلبس
على وجه التبرك لا لبيان متعلق الباء فان الباء سواء كانت للالة او للمصاحبة
انما تتعلق بالقراءة ولكن المقصود في كل منهما ان يتوسل اليها ببركة الاسم الشريف
فالمرجع هو التبرك كما اشار اليه قدس سره قوله وهذا وما بعده الى اخر السورة

مقول

مقول على السنة العباد الخ اورد صاحب الكشاف هذا الكلام جوابا عن سؤال
فرعه على الوجه المختار عنده من كون الباء للمصاحبة حيث قال بعد ما رجحه بقوله
وهذا اعرب واحسن فان قلت فكيف قال الله تعالى متبركا باسم الله اقرا قلت هذا مقول
على السنة العباد الى اخره ولما كان سياق هذا الكلام موهما لاختصاص السؤال بالوجه
المختار عنده وكان السؤال متوجها على الوجه الاخر ايضا لان الاستعانة ايضا لا يتصور
منه تعالى الا بلسان العباد ساق المصنف كلامه على نحو لا يوهم الاختصاص بوجه دون
وجه حيث اورد جملة مستانفة لدفع السؤال ولم يفرعه على ما نقله بقوله قيل
كما فعل في الكشاف فان قلت في كلام المصنف ايضا ما يوهم الاختصاص بالوجه الاخير حيث
قال ليعلموا كيف يتبرك باسمه فعلى ما ذكرت من عدم الاختصاص كان الظاهر ان يقول
عينه
ليعلموا كيف يستعان او يتبرك قلت قد نقلنا انه قدس سره ان مرجع الاستعانة باسم الله
تعالى وجعله الة للفعل بالاخرة الى التبرك وقال هاهنا ايضا في اصل الحاشية قوله فكيف
قال الله تعالى متبركا باسم الله اقرا تفريع على الوجه المختار وان كان السؤال متوجها على
الوجهين ثم كتب في الحاشية بل يجوز ان يكون تفريعا على الوجه الاول ايضا لانه يتضمن
التبرك انتهى فنقل المصنف هذا وما بعده من مقول قيل وجوابا عما يقال كيف قال الله
تعالى متبركا باسم الله اقرا كما يظهر من النظر في الكشاف فقد منع ما قصده المصنف بتغيير
اسلوب الكشاف من عدم اختصاص السؤال بالوجه الاخير ثم ان صاحب الكشاف مثل
كونه مقولا على السنة العباد بان يقول الرجل الشعر على لسان غيره وبما اذا امرك انسان ان
لسان
تكتب رسالة من جهته الى غيره فانك تكتب كيت هذه الاحرف وانما تفعل على
امرك قوله كيف يتبرك باسمه قال قدس سره اى باى عبارة يتبركون فلا يرد ان
ذلك تعليم للتبرك باسمه لا تعليم لكيفيته انتهى وتوضيحه ان قولنا كيف يتبرك سؤال
عن كيفية التبرك والواقع في تعليم الجواب اعني قولنا بسم الله انما يصلح جوابا عن نفس
التبرك باسمه لا عن كيفيته فلا بد ان تغير العبارة ويصرف الكلام عن السؤال عن الكيفية
الرحمن الرحيم
الى السؤال عن العبارة ثم ان علم العباد بانه كيف يتبرك باسمه يحصل من قوله بسم الله
وبانه كيف يحمد على نعمه يحصل من قوله الحمد لله الى قوله اهدنا وبانه كيف يسال من فضله
يستفاد من قوله اهدنا الصراط المستقيم الى اخر السورة قوله وانما كسرت ومن حق الحروف

المفردة ان تفتح اى انما كسرت الباء فى بسم الله مع انها من الحروف المفردة ومن حق
الحروف المفردة ان تفتح فمن حق الباء ان تفتح اما انها من الحروف المفردة فبيانه ان الحروف
تطلق تارة على ما يتركب منه الكلمات وتسمى حروف المبانى وحروف الهجاء وتطلق تارة على
ما يقابل الاسماء والافعال وتسمى حروف المعانى لكونها موضوعة بازاء المعانى وهى
تنقسم الى مفردة وهى ما جاء على حرف واحد كالباء واللام والواو والفاء والكاف ومركبة وهى
ما جاء على حرفين فصاعدا كمن ولكن وليت وكان واما ان من حق الحروف المفردة
ان تفتح اى تبنى على الفتح فلان الحرف مبنى الاصل والبناء لعدم اختلافه بتعاقب العوامل
كان الاصل فيه السكون لخفته فان الدائم بالتخفيف اولى وايضا لما كان البناء مقابلا
للاعراب الذى اصله ان يكون وجوديا لكونه اثر العامل وعلى التمانع كان اصله ان يكون
عدميا لما تقرر فى محله ان اشد اقسام التقابل تقابل الايجاب والسلب وان المتنافيات
فمقاصدهما تابعة لمنافاتهما ولما تعذر البناء على السكون فى الحروف المفردة لانها من حيث
انها كلمة برأسها مظنة لوقوعها فى ابتداء الكلام وقد رفضوا الابتداء بالساكن
فحقها ان تبنى على الفتح الذى هو اخت السكون فى الخفة وان كانت الكسرة ايضا اختا له
فى قرب المخرج لانها ادوات كثيرة الدور على الالسنة فاستحقت الاخف قوله لاختصاصها
بلزوم الحرفية والجر تعليل لقوله وانما كسرت لا لقوله ان تفتح فالمعنى عدلت فى الباء الجارة
عما هو الاصل من البناء على الفتح الى الكسر لاختصاص الباء بلزوم الامرين الحرفية والجر فاضافة
اللزوم الى الحرفية والجر ان جعلت من اضافة المصدر الى المفعول بمعنى انها مختصة بكونها
لازمة للحرفية والجر بدون الباء لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وان جاز العكس
واللازم بط فيجب ان يحمل اللزوم على المعنى العرفى وهو عدم مفارقتها عنهما بمعنى انها لا توجد
بدونهما يقال لزم فلان بيته اذا لم يفارقه ولم يوجد فى غيره ومنه قولهم ام المتصلة لازمة
لهمزة الاستفهام اى لا توجد بدونها وح يكون معنى قوله لاختصاص بلزوم الخ تفردها
وامتيازها من بين الحروف المفردة بعدم مفارقتها عن الحرفية والجر وعدم وجودها بدونهما
فتكون الباء داخلة على المختص كما فى واختصوا وان جعلت من اضافة المصدر الى الفاعله
بمعنى انها مختصة بكون الحرفية والجر لازمتين لها كانت الباء ملزومة لهما فيجوز حمل اللزوم
على مصطلح الحكماء لان الحرفية والجر لازمتان للباء يمتنع وجود الباء بدون الحرفية والجر

كانت الحرفية والجر ملزومتين فلا يصح حمل اللزوم على المصطلح الحكماء لانه يستلزم ان لا يتحقق الحرفية والجر صح

وان تحققت

وان تحققت الحرفية والجر بدون الباء على ما هو شان اللازم الاعم والاختصاص ايضا
بمعنى الامتياز ثم ههنا مقدمة اخرى مطوية وهى ان كلا من الحرفية والجر يناسب الكسر
فنظم الدليل هكذا الباء يلزمها الحرفية والجر وكل منهما يناسب الكسر فلذا كسرت
اما المقدمة الاولى فظاهرة لان الباء لم يجئ الا حرف جر بخلاف سائر الحروف فانها
قد يجئ اسما كما بين فى النحو واما المقدمة الثانية فوجه مناسبة الجر الكسر حصول التوافق
بين حركة الباء وبين اثرها واما وجه مناسبة الحرفية للكسر فلاقتضاء الحرفية السكون
وكون الكسر اختا للسكون وكون الساكن اذا حرك حرك بالكسر ثم ان مجموع الحرفية و
الجر معا دليل واحد لا كل واحد منهما فلا يرد النقض بواو العطف وفائه اللازمتين
للحرفية ولا بكاف التشبيه اللازمة للجر لكن يبقى النقض بواو القسم وتائه لوجود مجموع
اللزومين فى كل منهما واجيب عنه بان عملهما بنيابة الباء فكان الجر ليس اثرهما قوله ولام
الاضافة هى اللام الجارة فان الحروف الجارة تسمى حروف الاضافة ايضا لكونها موضوعة
لافضاء معانى الافعال الى الاسماء والافضاء الاضافة قوله داخلة على المظهر قيد به لانها
اذا دخلت على المضمر كانت مفتوحة لان الفرق بينها وبين لام الابتداء ح حاصل بجوهر
المدخول عليه فان لام الابتداء لا يدخل الا على المرفوع فالضمير بعدها لا يكون الا منفصلا
مثل لهو بخلاف لام الاضافة فان الضمير بعدها مجرور متصل واما لام الاستغاثة ولام التعجب
ولام التهديد فهى وان كانت داخلة على المظهر لكنه واقع موقع المضمر اعنى كاف ادعوك
ولذا فتحت قوله للفصل بينها وبين لام الابتداء هى اللام المفتوحة الداخلة على الجزء
الاول من الجملة الاسمية مبتدأ او خبرا او معمولا للخبر او على خبر ان او اسمه اذا فصل بينه
وبينها او ما بينهما اذا كان معمولا للخبر مطلقا ويشترط ان يكون الخبر الذى يدخله اللام
اسما او مضارعا او ماضيا مع قد او غير متصرف ولا يكون منفيا فان قلت فلم لم يكسر
مع ان الفرق حاصل ايضا قلت لان لام الاضافة لما كانت جارة ناسب ان تكون مكسورة
لتوافق حركة العامل اثره قوله من الاسماء التى حذفت اعجازها بفتح الهمزة جمع عجز بفتح
المهملة وضم المعجمة وهو الاخر فاصل اسم سمو بكسر السين كنصف او سمو بضمها كقنو
ثم ان المص عدل ههنا عن عبارة الكشاف حيث قال والاسم احد الاسماء العشرة التى
بنيت اوائلها على السكون لان انحصار الاسماء التى بنيت اوائلها على السكون فى العشرة

غير مقطوع حتى ان صاحب الكشاف صرح في المفصل فانها احدى عشرة وهي ابن وابنة
وابنم واثنان واثنتان وامرؤ وامرأة واسم واست وايمن الله وايم الله وايضر كل
مصدر كان بعد الالف فعله الماضي اربعة احرف فصاعدا مثل احمرار واستخراج بنحو
اوله على السكون قوله لكثرة الاستعمال اى العلة موجبة للحذف والا كان الحرف
الاخير منوما لا منسيا فيكون محلا للاعراب فلا يتضح جريان الاعراب على ما قبله ولهذا يكون
اعرابه تقديريا كما في عصا واما اذا حذف لمجرد التخفيف الذي يقتضيه كثرة الاستعمال
كان منسيا ويصير ما قبله محلا للاعراب كيد ودم واخ واب قوله وبنوا اوائلها
على السكون يعني لم تحذف نفس الاوائل كالاواخر لئلا يلزم زيادة الاجحاف في الكلمة بمجرد
التخفيف بل اكتفى بحذف حركتها وابقائها على السكون لتكون محفوفة بالتخفيف
بلا لزوم محذور زيادة الاجحاف قوله وادخل عليها مبتدأ بها همزة الوصل عطف
على بنيت اى ادخلت همزة الوصل على تلك الاوائل حال كونها واقعة في الابتداء ولم
يكتف بان يقول ادخل عليها الهمزة بل اضاف الهمزة الى الوصل ليشعر بسقوطها في
الدرج فلا ينافي التخفيف المطلوب من حذف الاعجاز وتسكين الاوائل قوله لان من
دابهم ان يبتدؤا بالمتحرك ويقفوا على الساكن تعليل لقوله وادخل عليها الخ قال قدس
سره التعليل بذلك دون الامتناع اشارة الى جواز الابتداء بالساكن وهو الحق ومن
قال بامتناعه لا يسمع منه الحكاية عن لسانه نعم يمتنع الابتداء بالمدات لا ان ذلك
لذواتها لا لسكونها انتهى وتبع قدس سره في ذلك السكاكي حيث قال في قسم الصرف
من المفتاح التزام تحريك لفاء اما الامتناع سكونه عند بعض اصحابنا او لادائه
الى الكلفة عند الاخرين وهو المختار وامتناع الابتداء بالالف والياء والواو
المدتين عائد لذواتها عندي ودعوى امتناع الابتداء بالساكن فيما سواها حتما غير
مدغم ومدغما ممنوعة اللهم الا اذا حكيت عن لسانك لكن ذلك غير مجد عليك انتهى
وتمام تحقيق هذا البحث وتفصيله في شرح المواقف فليطالع ثمة بقي انه لما لم يمتنع
الابتداء بالسكون فلم جرى دابهم على الابتداء بالمتحرك والوقف على الساكن فبينه
صاحب الكشاف بقوله لسلامة لغتهم عن كل لكنة وبشاعة ولوضعها على غاية من
الاحكام والرصانة قال قدس سره الاول علة للابتداء بالمتحرك دون الساكن

اذ في

اذ في الابتداء لكنة وعي في اللسان وبشاعة اى اخذ بالحلق والثاني علة للوقف
على الساكن دون المتحرك لان الوقف كالفراغ من البناء وانما يكون بالاقلاع فيه ولا اضطراب
فغاية الاحكام والرصانة تقتضي ان لا يتوقف على المتحرك لان الحركة تقلق الحرف وتزعجه
عن مخرجه كما يشهد به الوجدان قوله ويشهد له تصريفهم وفي بعض النسخ بتصريفهم على
ان يكون المصدر مضافا الى المفعول اى يدل دلالة ظاهرة على كون الاسم من الاسماء
المحذوفة الاعجاز لا محذوفة الاوائل كما ذهب اليه الكوفيون تصريفهم اى تحويلهم
اياه الى امثلة مختلفة لا تتضح شئ منها الا بعد جعل اصل اسم سموا لا وسما مثل تحويلهم عند
قصد الجمع الى اسماء واسامي كلاهما جمع اسم الا ان الثاني جمع الجمع لانه جمع اسماء جمع
اسم صرح به في القاموس ومثل تحويله الى سمي بضم السين وفتح الميم عند قصد تصغيره
ومثل تحويله الى سميت عند قصد بناء الفعل الماضي المسند الى ضمير المتكلم او المخاطب
او المخاطبة فلو كان اصل اسم وسما على ما ذهب اليه الكوفيون لجمع على اوسام وصغر على
وسيم وبني الفعل الماضي المسند الى الضمير البارز منه على وسمت لان كلا من التصغير
وجمع التكسير يرد الاشياء الى اصولها وكذا في بناء الفعل الماضي المسند الى البارز يظهر
الاصل البتة مثل رميت وغزوت فاسماء اصله اسماو وقلبت الواو همزة لوقوعها
طرفا بعد الف وكذلك اسامي اصله اساميو وسمي اصله سميو وسميت اصله سموت
قلبت الواو في الكل ياء لتطرفها ووقوعها رابعة على ما تقرر في محله قوله ومجيء سمى
كهدى لغة فيه اى ومما يشهد لما مجيء سمى على وزن هدى حال كونها لغة في الاسم
فانهم قالوا في الاسم خمس لغات اسم بكسر الهمزة واسم بضمها وسم بكسر السين وسم بضمها
وسمى على زنة هدى فاصل سمى سمو قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فالتقى الساكنان
الالف والتنوين فحذفت الالف ووجه شهادته ان الناقص لا يجيء لغة في المثال فعلم ان اصله
ناقص قوله والله اسماك اى سماك سمى اى اسما مباركا والاسم المبارك ما يتفال
به ويتبرك به مثل محمد وسعيد ومبارك اثرك الله به اى اختارك الله بهذا الاسم
المبارك ايثارك اى كاختيارك به نفسك والالف للاشباع لتجانس قوله مباركا
قوله والقلب بعيد تزييف لما اجاب به الكوفيون عن التمسكات المذكورة للبصريين
حيث قالوا ما ذكرتم من الجمع والتصغير وغيرها لا يدل على ان اصل اسم سمو كما ذكرتم اذ يجوز

ان يكون اصله وسم فاخر الواو الى الاخر فصار سمو ثم جمع وصغر وصيغ منه سميت
وسمي بعد قلب الواو عن مكانه الاول الى الاخر ويسمى قلبا مكانيا ومع قيام هذا الاحتمال
لا يتم الجزم بان اصله سمو والا يلزم الترجيح بلا مرجح وحاصل التزييف انه احتمال بعيد
لكونه خلاف الجنس لان الاصل في كل كلمة ان تثبت كل حرف منها في مكانها فلا يعدل عن الاصل
الا لضرورة داعية ولا ضرورة مع وجود الوجه الصحيح ومع بعده غير مطرد ايضا في جميع
تصاريف الكلمة فان التصغير وجمع التكسير يردان الشيء الى اصله فلا يتصور فيهما مخالفة
الاصل فالترجيح معنا **قوله** واشتقاقه من السمو عطف على قوله من الاسماء التي
حذفت اعجازها اي الاسم عند البصريين من الاسماء المحذوفة الاعجاز ومشتق من
السمو كالعلو وزنا ومعنى فان قلت كونه من تلك الاسماء يدل على ان اصله سمو بالتخفيف
وكسر السين او ضمها كابن اصله بنو فينافي كونه مشتقا من السمو المشدد لان المشتق
منه اصل للمشتق قلت الاصل اعم من المشتق منه ومادة الافتراق الاصل الاعلالي
فان قوم مثلا اصل بحسب الاعلال لقام وليس اصلا له بحسب الاشتقاق بل اصله الاشتقاقي
هو القيام لان الفعل مشتق من المصدر فكما يصدق ان اصل قام قوم وان قام
مشتق من القيام كذلك يصدق ان اصل اسم سمو بالتخفيف وان اسما مشتق من السمو
بالتشديد فلا منافاة وفرع على هذا قوله واشتقاقه من السمة عند الكوفيين
فانه لا ينافي كون اصله عندهم هو الوسم **قوله** لانه رفعة للمسمى وشعار له بيان
لوجه المناسبة المعنوية المصححة لجعل الاسم مشتقا من السمو بمعنى العلو والرفعة
والمراد انه سبب لرفعة المسمى وزينة له من حيث ان ما لا اسم له لا يعبأ بشأنه
ولا يعد شيئا كما يقال لمن لا يلتفت اليه ولا يعتد بشأنه فلان لا اسم له ولا شعار
لان الشعار بفتح الشين وكسرها ما يلي الجسد من الثياب وهو مما يزينه وزينة
الوجود بكونه في العداد وقد يطلق الشعار على العلامة وليس بمراد بل المراد ما ذكر
فلا يرد ان الشعار يناسب الوسم فالمناسب ذكره معه ثم ان المراد بالاسم المذكور
معناه اللغوي الشامل للفعل والحرف ايضا لا ما يقابل الفعل والحرف فانه مصطلح
النحاة **قوله** ومن السمة بكسر السين بمعنى العلامة معطوف على قوله من السمو
اي واشتقاقه عند الكوفيين بمعنى ان اصله الاشتقاقي السمة بتعويض التاء

عن الواو

عن الواو المحذوفة بعد نقل حركتها الى ما بعدها فان اصل السمة وسم بكسر الواو
فنقلت كسرة الواو الى السين ثم حذفت وعوضت عنها التاء فصارت سمة
قوله واصله اي اصل الاسم بحسب الاعلال عندهم وسم بفتح الواو وحذفت الواو
لكثرة الاستعمال الموجبة للتخفيف المقتضي للحذف ثم عوضت عنها همزة الوصل
لئلا يلزم اجحاف الكلمة وكسرت لانها تزاد ساكنة والساكن اذا حرك حرك بالكسر
قوله ليقل اعلاله يعني ان الكوفيين انما جعلوا اصل اسم وسما بالتخفيف كما فعله البصريون
ليقل اعلاله فان الاصل عدم الاعلال والقلة تناسب العدم ووجه قلة الاعلال
ح ان اعلاله على تقدير كون اصله سموا بحذف الواو واسكان السين وتعويض همزة
الوصل في اوله عما حذف في اخره واما على تقدير كون اصله وسما فلا حاجة الى الاسكان
لكون السين ساكنة فقوله ليقل اعلاله علة لجعل اصل اسم الوسم ويجوز ان يكون
علة للتعويض اي عوض الهمزة من الواو وليقل اعلاله اي تغييره لان اصل الحذف
يوجب النقصان في اجزاء الكلمة وحذف هذا الحرف يوجب زوال الخصوصية
المحذوف وبالتعويض يجبر النقصان فيقل التغيير بخلاف ما اذا جعل اصله سموا فان
زيادة الهمزة هناك كان لرفضهم الابتداء بالساكن لا للتعويض واما تجويز ان يكون
علة لقوله من السمة ويكون المراد قلة الاعلال بالنسبة الى كونه من السمو اذ الاعلال
على الاول في اوله فقط وعلى الثاني في اوله واخره معا فاقول فيه نظر اذ على الاول ايضا
في اخره اعلال كما في اوله بحذف التاء الا ان المحذوف من السمو الحرف الاصلي ومن السمة
التاء الزائدة المعوضة عن الواو المحذوفة في الاول ثم انك قد عرفت ان الاصل الاعلالي
للسمة هو الوسم بكسر الواو فاشتقاق الاسم من السمة يؤل الى اشتقاقه من الوسم بكسر الواو
وبهذا يوفق بين قول من قال ان الاسم مشتق من السمة عندهم كالمص وبين قول من قال
انه عندهم مشتق من الوسم بالكسر فخلاصة الكلام وزبدة المرام في هذا المقام
ان للاسم عند كل من الفريقين اصلين اعلالي واشتقاقي فاصله الاعلالي عند البصريين
سمو بالتخفيف والاشتقاقي سمو بالتشديد وعند الكوفيين اصله الاعلالي الوسم
بالفتح والاشتقاقي السمة التي اصلها الاعلالي الوسم بالكسر فاصله الاشتقاقي عندهم
بالاخرة هو الوسم بالكسر **قوله** لم يهمزه داخلة على ما حذف صدره في كلامهم اي

لم يعهد تعويضها في الاول عما حذف في الاول ايضا وانما الذي عهد في كلامهم
تعويضها في الاول عما حذف في الاخر كابن اصله بنو حذفت الواو في الاخر وعوضت
عنها همزة الوصل في الاول واما ما حذف صدره فالذي عهد فيه ان يعوض
عنه التاء في الاخر كعدة وزنة وصفة واصلها وعد ووزن ووصف فحذف
صدرها وعوض عنه التاء في الاخر ثم حركتا الاوائل بالكسر لكونها ساكنة لا يقال
هذا منقوض بصيغ الامر الحاضر فان اصل اضرب تضرب فحذف صدره اعني حرف
المضارعة وزيدت همزة الوصل في موضعه لانا نقول المراد بما حذف صدره ما كان
التغيير فيه في الصدر فقط ويكون الحاصل بعد هذا التغيير باقيا على معناه الاول
كالاسم والوسم وفي صيغة الامر وقع في اللفظ تغيران حذف حرف المضارعة و
جزم الاخر ولم يبق الحاصل بعد التغيير على المعنى الاول بل نقل الى المعنى الانشائي الطلبي
تدبر واما اشاح واعاء في وشاح ووعاء فالهمزة فيهما للقطع لا للوصل لانها مبدلة
من الواو على ما تقرر في ابدال الحروف بعضها من بعض قوله ومن لغاته سم وسم اي
ومن اللغات الواقعة في لفظ الاسم سواء جعل مشتقا من السمو او من السمة سم وسم
بكسر السين الساكنة وضمها بعد طرح الالف قال الثعلبي من جعل الاسم من سمي يسمي
كرمي يرمي قال اسم وسم بكسر الالف والسين ومن جعله من سمي يسمو كغزا يغزو قال
اسم وسم بضم الالف والسين والمنقول عن الكسائي ان بعض العرب يقول اسم بكسر الالف
وبعضهم اسم بضمها فالذين لغتهم كسر الالف قالوا بعد طرح الالف سم بكسر السين
بنقل حركتها الى السين والذين لغتهم ضم الالف قالوا بعد طرحها ونقل حركتها الى ما بعدها
سم بضم السين قوله قال باسم الذي في كل سورة سمه اي اسمه والباء فيه متعلق بارسل في
قوله قبله او بعده على اختلاف الروايتين ارسل فيها بازلا يقرمه فهو بها ينحي بها طريقا يعلمه
والبازل من الابل الذي انشق نابه وذلك في السنة التاسعة والابل فيها يكون في كمال
القوة فالمراد بالبازل القوي ويقرمه من القرم بالقاف والمهملة معناه الحفظ والصيانة
يقال قرم بعيره اي حفظه وصانه عن الركوب والحمل وترك استعماله ليتقوى للفحلة
والمعنى بسم الله ارسل الراعي في الابل بعيرا قويا حفظه وصانه عن الركوب والحمل للفحل
فذلك البعير البازل يقصد بالابل طريقا يعلمه لاعتياده بتلك الطريق كناية عن الجماع

ويجوز

ويجوز ان يكون تعلمه بالخطاب اي يقصد ذلك البعير بتلك الابل طريقا تعرفه انت يا هو
فهو كناية ايضا عن الجماع بالطف طريق قوله والاسم اي لفظ الاسم المضاف الى الله في قولنا
بسم الله بقرينة ان الكلام فيه وهذا هو الموافق لما ذهب اليه الاستاد ابو نصر ابن
ايوب في تعيين محل النزاع فانهم بعد ما اتفقوا في ان النزاع ليس في اس م ولا في الالفاظ
التي يطلق عليها لفظ الاسم كلفظ ف ر س اذ لا يتصور النزاع من عاقل في ان اس م
هل هو نفس مسماه الذي هو المفهوم الكلي الصادق على الالفاظ المخصوصة او غيره ولا في
ان لفظ ف ر س هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان شيئا منهما مما لا يشتبه على احد
فذهب صاحب المواقف الى ان محل النزاع ما يصدق عليه مفهوم لفظ الاسم وان النزاع
في ان مدلول اللفظ الذي يصدق عليه الاسم اهو المسمى او غيره وذهب الاستاد ابو نصر
الى ان النزاع انما هو في لفظ اسم اي في ان ما يراد منه اذا اضيف الى شيء هل هو المسمى
اي المضاف اليه او غيره فجزم ابن فورك بان الاسم عين المسمى والغزالي بانه غيره والاشعري
فصل وقال قد يكون عينه وقد يكون غيره وقد يكون لا هو ولا غيره فالمصراد المحاكمة
فارجع هذا النزاع الى النزاع اللفظي تعال انا نريد به اي بالاسم المضاف الى الشيء اللفظ
كما في قوله تعالى فله الاسماء الحسنى اي له الفاظ مخصوصة يطلق عليه تعالى مثل الله والرحمن
والرحيم بدليل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى ومنه ما تقول
لمن اجتمعت ذا لم تعرف اسمه ما اسمك لا تريد به ما اللفظ الموضوع علما لك في المسمى لانه
اي اللفظ يتألف اي في الاغلب اذ قد يكون مفردا كالباء الجارة من اصوات مقطعة
اي حروف فان المختار ان الحروف عبارة عن اصوات جعلت قطعا متمايزة بعضها عن بعض
بالاعتماد على المخرج وذهب بعضهم الى ان الحرف كيفية تعرض للصوت واختاره المصر
في اللوامع فكان نرجع عنه هنا غير قارة اي غير مجتمعة اجزائها في الوجود لكونها من
الاعراض السيالة التي يمتنع وجود جزء منها ما لم ينعدم الجزء الاخر و ايضا يختلف
اسم شيء واحد باختلاف الامم وطوائف بني ادم اذ ما من شيء الا واسمه في لغة يخالف
اسمه في لغة اخرى مثل الله وخداي وتنكري اسماء للذات الاحدية كل اسم في لغة وقد يختلف
ايضا اسم شيء واحد باختلاف الاعصار فكم من شيء اسمه في عصر يخالف اسمه في عصر اخر
وهذا كثير في اسامي البلدان و ايضا يتعدد اسم الشيء تارة مع اتحاد المسمى كما في الترادف

وتارة اخرى يتحد الاسم مع تعدد المسمى كما في اللفظ المشترك وربما يكون وضعه عاما
والموضوع له خاصا والمسمى لا يكون كذلك مرتبط بالكلي والمسمى لا يلزمه ان يكون
متألفا من الاصوات ولا ان يكون مظنة للاختلاف والتعدد والاتحاد فان اتفق فيه نحو
من ذلك فبخصوص المادة قوله وان اريد به ذات الشيء كما في قوله تعالى ما تعبدون من
دونه الا اسماء سميتموها لانهم ما كانوا يعبدون الالفاظ وانما عبدوا الذوات والاعيان
التي كانوا ينحتون قوله وقوله تعالى سبح اسم ربك الخ دفع لما يورد من ان الاسم انه
لم يشتهر الاسم بمعنى الذات والسند مجيئه في القرآن كقوله تعالى سبح اسم ربك وقوله تبارك
اسم ربك لان التنزيه والتعالي في الذات ومجيئه فيه دليل الاشتهار قوله عن الرفث
وسوء الادب الرفث الفحش من الكلام فانه يجب تنزيه اسمه من الفحش بان لا يسمى بلفظ قبيح
او غير حسن او غير فصيح ويجب ايضا تنزيه اسمه من اساءة الادب بان يذكره على وجه التعظيم
ولا يسمى الغير به ولا يذكر في زمان ومكان غير لايق بذكره قوله او الاسم فيه مقحم
اي زائد بمعنى انه لا يخل اصل المعنى بطرحه وان كان له فوايد كتحسين اللفظ والتأكيد
وغير ذلك لان الزائد الصرف لا يقع في بليغ الكلام قوله كما في قول الشاعر وهو لبيد بن ربيعة
كان صحابيا وكان من الشعراء المخضرمين الذين ادركوا الجاهلية والاسلام وعاش مائة
وخمسا واربعين سنة منها خمس وخمسون في الاسلام فلما حضره الموت وعنده ابنتاه
انشد شعرا وما نقله صدر بيت منه عجزه ، ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذرا ،
وقبله تمنى ابنتاي ان يعيش ابوهما ، وهل انا الا من ربيعة او مضر ، فان كان يوما ان
يموت ابوكما ، فلا تخمشا وجها ولا تحلقا شعرا ، وقولا هو المرء الذي لا خليله ، اضاع
ولا خان الصديق ولا غدرا ، الى الحول ثم اسم السلام عليكما ، ومن يبك حولا كاملا
فقد اعتذرا ، يوصي بنتيه ويقول لست انا الا من قبيلة ربيعة او مضر وكلهم لم يخلد منهما
احد فلا اخلد فلا تتمنيا خلودي بل قولا واذكرا فضائلي وعدا محاسني بشرط ان تتركا
عادة الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر وافعلا ما وصيتكما الى ان يتم الحول ثم
اسم السلام عليكما اي ودعكما واقبل معذرتكما بعد تمام الحول في ترك الندبة والبكاء
فان من يبك ويندب حولا كاملا فهو معذور لا يلام ومحل الاستشهاد قوله ثم اسم
السلام عليكما قوله وان اريد به الصفة كما هو رأي الشيخ ابي الحسن الاشعري اي ان اريد

بالاسم

بالاسم الصفة الكائنة على رأي الشيخ ما يراد من الاسم المعنى الذي اراده الشيخ من الصفة
وهو الامر القائم بالغير ويسمونه صفة معنوية كالعلم والقدرة والارادة وبالجملة
مبدأ الاشتقاق الذي يسمى مصدرا واما الصفة على رأي غيره فهي المشتقات
كالعالم والقادر قوله انقسم انقسام الصفة عنده الى ما هو الى اخره اي اذا اريد بالاسم
المعنى الذي اراده الشيخ من الصفة اعني الامر القائم بالغير وينقسم الى الاقسام الثلثة كما تنقسم
الصفة عنده الى الثلث الاقسام قال الآمدي ذهب الشيخ الى ان من الصفات ما هو عين
الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الذات كصفات
الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما يقال لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكها
عن الذات كالعلم والقدرة انتهى وموضع تحقيق هذه المسئلة هو علم الكلام قوله
وانما قال بسم الله ولم يقل بالله الخ يريد بيان وجه ترجيح قولنا بسم الله على قولنا بالله
مع استوائهما في ان كلا منهما يفيد امتثال حديث الابتداء لان تصدير الفعل باسم الله
انما يكون بذكر اسمه فاما بخصوصه بان يذكر اسم خاص من اسمائه كلفظ الله مثلا واما
بلفظ دال على اسمه لكن بخصوصه بل مطلقا كلفظ الاسم المضاف الى الله فان ذكره في قوة
ذكر جميع اسمائه وحاصل وجه الترجيح ان قولنا بسم الله نص فيما هو الغرض من تصدير
الفعل بذكر اسم الله لان الغرض منه اما التبرك ان جعلت الباء للمصاحبة واما الاستعانة
ان جعلت للآلة ومعلوم ان التبرك والاستعانة انما هو بذكر اسمه لان باء المصاحبة وباء
الاستعانة يشتركان في افادة الملابسة بمدخولهما وانما الاختيار في نحو الملابسة
فهي في التبرك ان يتلبس الفاعل بمدخولها بان ياتي به على وجه اليمن والبركة وفي الاستعانة
بان يتلبس به بجعله آلة للفعل ولا شك ان الذي يتلبس به الفاعل انما هو اسمه لا ذاته
المقدس عن ان يتلبس به احد فان قلت ما ذكره ان سلم في التبرك لكن ليس بمسلم في الاستعانة
لان الاستعانة حقيقة بالذات دون الاسم كما في قوله تعالى اياك نستعين قلت فرق بين
ان يستعان من الشيء وبين ان يستعان بالشيء فانه في الاول يكون مستعانا وفي الثاني
يكون مستعانا به فمعنى نستعين الله نجعله مستعانا وحقيقة هذه الاستعانة طلب
المعونة منه تعالى على ايقاع الفاعل بافاضة القدرة التي بها يتمكن العبد من احداث
الفعل فهي بهذا المعنى لا تكون الا بذاته تعالى ومعنى نستعين بالله نجعله مستعانا به اي آلة

لتحصيل الفعل وحقيقتها طلب المعونة في كون الفعل معتدا به شرعا وهي بهذا المعنى فلما كانت كل من الاستعانتين واقعة وجب ذكر الاسم لتعيين المراد اذ المتبادر من قولنا بالله سيما عند الوصف بالرحمن الرحيم هي الاستعانة بالذات لا بالاسم لتعيين المراد على ان كون اسم الله آلة للفعل انما هو باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع بالاخرة الى التبرك ولهذا قدم المص هنا التبرك على الاستعانة مع انه اختار فيما سبق كون الباء للاستعانة اولا ثم مرض القول بكونها للمصاحبة قوله او للفرق بين اليمين والتيمن معطوف على قوله لان التبرك والاستعانة الخ اي او انما قال بسم الله ولم يقل بالله للفرق بين اليمين اي القسم وبين التيمن اي التبرك فان قولنا بالله كذا لما احتملهما لم يعلم ان المراد ايهما بخلاف قولنا بسم الله فانه معين للتيمن لان اليمين تقوية الخبر بذكر اسم الله او اسم من اسمائه كالرحمن والرحيم او صفة من صفات الله تعالى كعزة الله وجلاله ولفظ الاسم ليس اسما من اسماء الله تعالى ولا صفة من صفاته ثم ان كون القسم عبارة عما ذكر مخصوص بالقسم الجاري على لسان العبد واما اقسام الله بالتين والزيتون والشمس والليل وامثالها فليس بقسم عرفي ولا يسئل عما يفعل وبعدما عرفت من ان القسم تقوية الخبر بذكر اسم الله الى اخره لا تصغ الى ما قيل في بيان وجه الفرق من ان اليمين يكون بذاته تعالى فلو قال بالله لالتبس بكونه يمينا لكون لفظ الله اسما للذات فلما قال باسم الله تعين التيمن لانه ناش من عدم معرفة معنى اليمين في عرف الشرع وقيل في هذا الفرق نظر اذ يلزم ان لا يكون بسم الله الرحمن الرحيم لافعلن كذا يمينا ولكنه يمين على ما صرح به فقهاء الحنفية والشافعية اقول بسم الله الخ ليس من صيغ اليمين شرعا الا انه جعل في المثال المذكور مجازا عن اليمين لقرينة صارفة وهي قوله لافعلن كذا والتقدير فيما نحن فيه باسم الله اقرأ او ابدأ فلا ضرورة تدعو الى جعله مجازا عن القسم تأمل قوله ولم يكتب الالف اي لم يكتب الهمزة التي في اول الاسم في بسم الله وانما عبر عنها بالالف لانها تكون في الخط على صورة الالف اذا كانت في اول الكلمة واما قول المص فيما سبق حذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل فباعتبار التلفظ فانها تكون متحركة قوله على ما هو وضع الخط ووضع الخط ان يكتب كل كلمة على صورة لفظها اذا وقع الابتداء بها لان وضع الخط على الابتداء دون الدرج فهمزة اسم لو وقع بها في الابتداء

بحسب

بحسب ان يكتب على صورة الالف وان سقط في الدرج كما كتب في باسم ربك قوله لكثرة الاستعمال علة لقوله ولم يكتب يعني علة عدم كتابة همزة الاسم في بسم الله مع مخالفته لوضع الخط كثرة استعمال بسم الله لفظا وكتابة بالنسبة الى باسم ربك ولا شك ان كثرة الاستعمال موجبة للتخفيف المؤدي الى الحذف فحذف في الخط كما حذف في التلفظ قوله وطولت الباء عوضا عنها اي لم يترك مقتضى وضع الخط بالكلية بل طولت الباء في الخط لتكون عوضا عن الهمزة المتروكة في الكتابة قيل انما عوضت لتكون الباء بمنزلة الف اسم الله فيكون الابتداء ببسم الله ابتداء باسم الله وغرض هذا القائل دفع ما يقال من ان الابتداء حقيقة بالباء الجارة التي هي كلمة مستقلة لا باسم الله ورد عليه بان كون طول الباء في الكتابة عوضا عن كتابة الالف لا يوجب كون لفظ الباء عوضا عن لفظ الالف حتى يكون الباء بمنزلة الف اسم الله اقول كون طول الباء في الكتابة عوضا عن كتابة الالف كاف في كون الباء بمنزلة اسم الله ولا يتوقف ذلك على كون لفظ الباء عوضا عن لفظ الالف لان الكتابة تدل على العبارة فاذا كانت كتابة الباء بمنزلة كتابة الالف كانت الباء المدلولة لتلك الكتابة بمنزلة الالف المدلولة لهذه الكتابة قوله والله اصله اله شروع في تحقيق لفظ الجلالة فانه تحير فيها العقول كما تحير في مسماه وقدم بيان اصله الاعلالي على اصله الاشتقاقي فقال والله اي هذا الاسم الجليل اصله اي من جهة الاعلال اله منكرا على وزن فعال بمعنى مفعول وعدل عما في الكشاف من جعل اصله الاله معرفا بلام التعريف لانه كان يرد عليه ان اصله لما كان هو الاله معرفا باللام لم يكن حرف التعريف عوضا عن الهمزة المحذوفة لاجتماعهما في الاصل فلا يصح قوله فحذفت الهمزة وعوضت عنها حرف التعريف واجاب شراح الكشاف عن هذا الايراد بوجوه لا تخلو عن تمحل واستشهد صاحب الكشاف على هذا بوقوعه في قول الشاعر معاذ الاله ان تكون كظبية ووجهه انه استعمله الشاعر في معناه والضرورة ترد الشيء الى اصله قوله فحذفت الهمزة اي همزة اله اتفقوا الا ابا البقاء على ان هذا الحذف غير قياسي اذ قياس حذف الهمزة نقل حركتها الى ما قبلها ونقل الحركة

متوقف على وجود اللام المتوقف على حذف الهمزة لان العوض لا يؤتى به الا بعد حذف
المعوض عنه فلو كان حذف الهمزة بعد نقل حركتها الى اللام لزم الدور اقول هذا
انما يتم اذا جعل اصله اله منكرا كما فعله المصنف واما اذا جعل اصله الاله معرفا
فاللام موجودة قبل حذف الهمزة فتنقل حركتها الى اللام ثم يعتبر عوضا عنها قال
فتفرسها ويدل على ان هذا حذف من غير قياس وجوب الادغام والتعويض
فان المحذوف قياسا في حكم الثابت وقولهم لاه ابوك انتهى توضيحه ان المحذوف
القياسي لما كان في حكم الثابت كانت الهمزة المحذوفة ثابتة حكما فكما يمنع
الادغام ثبوتها حقيقة فكذا يمنعه ثبوتها حكما اذ لا يتحقق شرط جواز الادغام
وهو التقاء المثلين وكذا لا يتحقق شرط التعويض وهو عدم المعوض عنه عند وجود
العوض واما دلالة قولهم لاه ابوك في لله ابوك فلانه لما حذفت الهمزة واللام
فيه جميعا علم ان اللام ليست عوضا عن الهمزة لانه كما لم يجز الجمع بين العوض والمعوض
عنه في الاثبات لم يجز الجمع بينهما في الحذف واما ابو البقاء فاختار انه على قياس
تخفيف الهمزة بنقل حركتها الى لام التعريف ثم الادغام فلزوم الحذف والتعويض
مع وجوب الادغام من خواص هذا الاسم واقول هذا ايضا انما يتم اذا كان اصله
الاله دون اله قوله وعوض عنها الالف واللام عدل عن عبارة الكشاف وهو قوله
وعوض عنها حرف التعريف لانها لا يصح ان يراد منها اللام الساكنة المجتلبة قبلها
الهمزة كما هو مذهب سيبويه لان العوض ح هو اللام فلا يظهر وجه قطع الهمزة
فيجب ان يراد منها الالف واللام كما هو مذهب الخليل ولذا فسر قدس سره حرف
التعريف في كلامه بقوله قطع الهمزة في يا الله اى الالف واللام معا كما هو مذهب
الخليل ثم قال وح يظهر قطع الهمزة لانها جزء العوض من الحروف الاصلي انتهى فلما
وجب ان يراد بحرف التعريف في عبارته الالف واللام فليصرح بما هو المراد اولا
قطعا لتطويل المسافة فما ذكره الصراصح في المراد وقد يتكلف في حمل حرف التعريف
على اللام الساكنة بارتكاب تاويل وهو ان همزة الوصل لما اجتلبت للنطق باللام
جرت منها مجرى الحركة فلما عوضت اللام من حرف متحرك كان الهمزة مدخلا ما
في التعويض فلذلك جاز قطعها قوله ولذلك قيل يا الله بالقطع اى لكون الالف واللام

معاً

معاً عوضاً عن الحرف الاصلي اعني همزة اله قيل يا الله بقطع همزة ال
وعدم اسقاطها بالتدرج على ما هو شان همزة الوصل لان العوض وان كان هو مجموع ال
الا ان اللام الساكنة لادغامها في لام لاه كان في حكم العدم فصارت الهمزة كانها هي
العوض فلو حذفت بالتدرج لزم حذف العوض والمعوض عنه جميعا وذا غير جائز واما
وجه اختصاص القطع بالنداء مع ان العوضية قائمة في غير النداء ايضا مثل هو الله و
الى الله وبالله فهو انه هناك يتمحض الحرف للعوضية ولا يلاحظ معها شائبة تعريف
اصلا حذرا من اجتماع التي التعريف واما في غير النداء فيجري الحرف على اصله الذي هو
التعريف لان المحافظة على الاصل واجبة ما لم يعارضه موجب اقوى كالتعويض قوله
الا انه مختص بالمعبود بالحق لما اوهم قوله اصل الله اله ان يكون مسماه مطلق المعبود
كاصله استدرك عنه بقوله الا انه الخ اى ليس الامر كما اوهمه ما ذكر بل هو مختص
بالمعبود بالحق الذي هو الواجب الوجود لان ما سواه من الممكنات الموجودة لا يستحق
ان يعبد ولذا يقال ان الله علم للذات الواجب الوجود لذاته قوله والاله في الاصل يقع على كل
معبود قال صاحب الكشاف والاله من اسماء الاجناس كالرجل والفرس اسم يقع على كل معبود
بحق او باطل ثم غلب على المعبود بحق كما ان النجم اسم لكل كوكب ثم غلب على الثريا والمصنف
تصرف في كلامه حيث كنى عن قوله من اسماء الاجناس كالرجل والفرس بقوله في الاصل
لان اصل الاله معرفا اله وهو اسم جنس دخل عليه الالف واللام وحذف لفظ الاسم
في قوله اسم يقع الخ لان المختار عند المص كما سيجي انه صفة لا اسم والمختار عند صاحب
الكشاف بعكسه وطوى ايضا قوله بحق او باطل لانه يوهم ان المقصود انه يقع على كل
معبود ماخوذا مع اعتبار احد الوصفين من الحقيقة والبطلان لا بعينه وليس
كذلك بل المقصود انه يقع على كل معبود مع قطع النظر عن وصف الحقيقة والبطلان
وشتان ما بينهما ثم ان المتبادر من قوله يقع على كل معبود انه مرادف للمعبود فيكون
صفة مثله فينافي ما اختاره صاحب الكشاف من انه اسم لا صفة وينا سب ما اختار
المصنف من ان الاظهر انه وصف قوله ثم غلب على المعبود بالحق اى غلب هكذا
معرفا باللام على الذات المخصوصة الذي يعبد على الحق لا على هذا المفهوم الكلي
الذي هو اخص من معناه الاصلي على ما زعم بعضهم فصار المعرف باللام علما للذات

المخصوصة بالغلبة ثم اريد تاكيد الاختصاص بالتغيير فحذفت همزة الاله وادغم اللام في اللام فصار الله وجعل بحذف الهمزة مختصا بالمعبود بالحق فهنا ثلثة اسماء اله، والاله، والله، فاله باق على عمومه يقع على كل معبود ولو عز وجل ومن يدع مع الله الها اخر ولو كان فيهما الهة والاله اطلق على غيره اطلاق النجم على غير الثريا ثم غلب على المعبود بالحق فصار علما له بالغلبة فيصرف اليه عند الاطلاق كسائر الاعلام الغالبة واما الله فلم يطلق على غيره اصلا هكذا حقق المقام ثم ان الشريف قدس سره قال واعلم ان العقلاء كما تاهوا في ذات الله تعالى وصفاته لاحتجابها بانوار العظمة واستار الجبروت كذلك تحيروا في لفظ الله كانه انعكس اليه من مسماه اشعة من تلك الانوار فبهرت اعين المستبصرين عن ادراكه فاختلفوا اسريانى او عربي اسم او صفة مشتق ومم اشتقاقه وما اصله او غير مشتق علم او غير علم واختار العلامة انه عربي وانه كان في الاصل اسم جنس ثم صار علما لذات المعبود بالحق وان اصله الاله وانه مشتق من اله بمعنى تحير انتهى اقول لخص المص هذه الاحتمالات وجعل اصولها اربعة اقوال اولها ما اختاره العلامة وهو الذي ذكره المص بقوله والله اصله اله مع شيوعها النسخ الى قوله وقيل علم لذاته ومما يجب ان يتنبه له ان المراد من المشتق ههنا المأخوذ من اصل بنوع تصرف فيه لا ما يراد به الصفة ويقابل العلم واسم الجنس لانه ذكر ههنا كونه اسما مشتقا في مقابلة كونه صفة قوله واشتقاقه شروع في بيان اصله الاشتقاقي بعد ما بين اصله الاعلالي اي اشتقاق لفظ الله لان الكلام فيه ويجوز رجوع الضمير الى لفظ الاله ايضا والمال واحد لان الاله اصل الله فاشتقاقه من شيء هو عين اشتقاق لفظ الله من أَلَهَ كعبد وزنا ومعنى إلاهة بكسر الهمزة وفتح اللام مع مدها والوهة والوهية بضم الهمزة واللام فيهما وفتح الهاء في الاول وكسرها مع فتح الياء المصدرية في الثاني فهذه الثلثة مصادر اله بمعنى عبد فهي بمعنى عبادة وعبودة وعبودية فاله فعال بمعنى المألوه اي المعبود كالكتاب بمعنى المكتوب ثم ان قوله من أله اما مبني على مذهب الكوفيين من ان الفعل اصل في الاشتقاق او المضاف محذوف اي من مصدر اله على ما هو المختار عندهم من كون المصدر اصلا في الاشتقاق ووجه اختيار صيغة الماضي

على

على المصدر التنبيه على الحروف المعتبرة في الاشتقاق اذ بعض المصادر كالخروج والقبول يشتمل على حروف لا يعتبر فيه واعلم ان صاحب الكشاف جعل كلا من اله بالفتح وتأله واستأله مشتقا من الاله ولما لزمه اشتقاق الفعل من غير المصدر استشهد عليه بقوله كما قيل استنوق واستحجر في الاشتقاق من الجمل والناقة ثم جعل الاله مشتقا من اله بالكسر بمعنى تحير ولما كان يرد عليه ان ما ذكره تحكم لجواز العكس وان اشتقاق الفعل من الاعيان على خلاف القياس سيما في الثلاثي المجرد فانه نادر جدا لا يصار اليه ما امكن الحمل على غيره لم يتبعه المص فيما ذكر بل خالفه وجعل الكل مشتقا من اله بمعنى عبد فقال بعد ما صرح باشتقاق الاله من اله ومنه تأله واستأله اي ومن اله بمعنى عبد اشتقاق تأله واستأله بمعناهما تعبد واستعبد لا صار الها كما في تحجر واستحجر بمعنى صار حجرا كما زعم صاحب الكشاف قوله وقيل من اله اي قيل اشتقاق الاله من اله بكسر اللام كعلم اذا تحير القائل صاحب الكشاف وانما مرضه لان النزاع بين ائمة اللغة انما وقع في ان الاله مشتق اشتقاقا صغيرا اولا ويشترط فيه بقاء معنى المشتق ولذلك رجح اشتقاق الفعل من المصدر على عكسه وليس معنى اله بمعنى تحير موجودا في معنى الاله ولا في معنى الله لان معنى الاول المعبود مطلقا ومعنى الثاني الذات وحدها فالمفهوم في الاول هو الذات مع وصف المعبودية وفي الثاني هو الذات فقط غاية ما في الباب ان التحير مرجح للتسمية وهو خارج عن المسمى لازم له وانما يدخل فيه لو كان مصححا للتسمية وقد حقق ذلك في موضعه وقس على هذا سائر الوجوه في الاشتقاقات الاتية بعد هذا فان الكل مرجح للتسمية خارج عنها الا ان يكتفى في الاشتقاق الصغير بمجرد اللزوم ولو كان اللازم خارجا وهو خلاف ما صرحوا به هنا ثم ان جعل المص اشتقاقه من اله بمعنى تحير مغايرا لاشتقاقه من وله بمعنى تحير على ما سيجيء يدل على انه ذهب الى ان همزة اله اصلية غير منقلبة عن واو كما ذهب اليه الجوهري لكونه معاندا بقول غيره من ائمة اللغة قوله اذا العقول تحير في معرفته اكتفى في بيان معنى اله بالهمزة بقوله اذا تحير ثم علله فان العقول تتحير في معرفته اي معرفة المعبود ولم يكتف في بيان معنى وله بالواو وبقوله اذا تحير بل ضم اليه قوله وتخبط عقله

ولم يعقله بشيء لان المراد في الاول تحير الواصلين الى اوج المعرفة بالتفكر في كبرياء
ذاته وصفاته لانهم وصلوا الى عرصة العظمة وفسحة الكبرياء فتحيروا في مبادي تلك
البوادي قائلين سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وهذا التحير عين العلم وناشي
من كمال العقل وفي شانه ورد من ازداد علما ازداد تحيرا واليه اشار المص بقوله فان
العقول تتحير في معرفته واما التحير الذي هو معنى وله بالواو فالمراد منه تحير النازلين
الى حضيض الظلمة والجهالة فان المحرومين من لذة المعرفة لو توغلهم في ظلمات الحيرة
وتيه الضلالة والجهالة كانهم فقدوا ارواحهم وعقولهم والى هذا اشار المص بقوله
وتخبط عقله **قوله** او من الهت معطوف على قوله من اله داخل معه تحت القول والمعنى
وقيل اشتقاقه من اله او من الهت الى فلان بكسر اللام ايضا اذا سكنت اليه الى هنا تمت
به **قوله** لان القلوب تطمئن بذكره بيان لوجه اشتقاقه من اله بمعنى سكن ومعنى اطمينان
القلوب بذكر الله عز وجل على ما ذكر المص في سورة الرعد الانس به والاعتماد عليه
والرجاء منه **قوله** والارواح تسكن اليه فان الروح في سيره الى الله لا يزال متصاعدا
في سلسلة الاسباب والمسببات ومترقيا في المقامات الى ان ينتهي الى الواجب لذاته فتستقر
دونه واليه اشير في قوله تعالى وان الى ربك المنتهى فما لم يصل العارف الى هذا المقام
فهو في مقام التلوين واذا وصل اليه فهو في مقام التمكين ثم لا يزال الروح في السير
في الله ولا منتهى لهذا السير لانه عبارة عن التخلق باخلاق الله وصفاته ولا نهاية له واليه
اشير في قوله تعالى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات الله ثم ان جريان هذين الوجهين في المعبودات
الباطلة باعتبار ان عبدتهم تحير فيها عقولهم القاصرة وسكن اليها قلوبهم القاسية
وذلك لان كل من يعبد شيئا فانه يعتقد ان ذلك الشيء هو المعبود بالحق وان اخطا
في اعتقاده واليه اشار عز وجل بقوله ويحسبون انهم يحسنون صنعا ولا شك
ان المعبود بالحق من شانه ان يكون في العظمة والكمال بحيث يتحير العقل في ادراك كمال
كنهه واذا ذكر اطمئن به وسكن اليه على انه قال الامام ان عبدة الاوثان انما يعبدونها
باعتبار انها صور ومظاهر لله اتخذوها قبلة لتذكر الله كالقبلة للمسلمين
والمعبود مطلقا بهذا المعنى مما يتحير فيه العقول وسكن اليه ولا يخفى ان تعميم
جريان وجوه الاشتقاقات انما يحتاج اليه اذا كان المقصود الاصلي بيان

اشتقاق

اشتقاق الاله واما اذا كان المقصد بيان اشتقاق الله فلا **قوله** او من اله اذا
فزع من امر نزل عليه اي او اشتقاقه من اله بالكسر ايضا اذا فزع كمنع وفرح اي
التجا واستغاث من امر نزل عليه اي من اجل امر نازل عليه فكلمة من هذه تعليلية
كما في قوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا فلا يرد ما يقال من ان فزع يجيء تارة بمعنى خاف
ويستعمل بمن وتارة بمعنى التجا ويستعمل بالى فقول المص اذا فزع من امر نزل صريح
في انه مشتق من اله بمعنى فزع الذي جاء بمعنى خاف وقوله في بيان وجه الاشتقاق
اذ العائذ يفزع اليه صريح في انه بمعنى فزع الذي جاء بمعنى التجا **قوله** والهه بالهمزة
الممدودة ماض مبني للفاعل من باب الافعال اصله االهه بهمزتين اوليهما اصلية
والاخرى همزة الافعال خففت الثانية بقلبها الفا فصارت آلهه ممدود الهمزة و
الضمير البارز مفعوله وقوله غيره مرفوع فاعله مضاف الى ضمير المفعول فيقال
آله زيدا عمرو بمد الهمزة اذا اجاره اي انقذه وازال الجور عنه فالهمزة للسلب
ومما يجب ان ينبه عليه ان المص لم يرد بقوله والهه غيره الخ بيان مبدا اخر
لاشتقاق الاله والانتقال او الهه كما في اخوانه كيف ولا يتصور اشتقاق الاله
من الهه بل هو لكونه منهيا مشتق من اله بالكسر او من لاه لا لانه لازم لهما فبهذا
الاعتبار يمكن القول باخذ الاله من الهه كما يقال الوجه من المواجهة باعتبار انها
لازمة له فالمقصد ان تحقق العلاقة بين الاله وبين اله بالكسر مستلزم لتحقق العلاقة
بينه وبين لازمه فكانه مشتق من مجموع اله بمعنى فزع والهه بمعنى اجاره ولذلك
جمع بينهما في بيان وجه الاشتقاق ايضا فقال اذ العائذ يفزع اليه وهو يجيره فانه
لف ونشر مرتب اذ الاول ناظر الى معنى اله بالكسر والثاني ناظر الى معنى الهه بالمد
فالاله مفزوع اليه ومجير وقوله حقيقة او بزعمه معناه ان الاله ان كان حقا
فيجير العائذ اجارة حقيقة كما قال عز وجل وهو يجير ولا يجار عليه وكما قال ففروا
الى الله اي ليجيركم مما تفزعون وان كان باطلا فيجيره اجارة بزعم العائذ لا حقيقة **قوله**
او من اله الفصيل اي او اشتقاقه من اله بالكسر ايضا في قولهم اله الفصيل اذا اولع
على صيغة الماضي المجهول من باب الافعال فان اولع جاء متعديا يقال اولعته فهو
مولع بفتح اللام اي جعلته والعا فهو مجهول والعا فمعنى اولع الفصيل انه جعل

والعا اى مشتاقا اليها وحريصا عليها بسبب فصله عن امه فان الفصيل هو ولد الناقة
اذا فصل عن امه وعند ذلك يكون حريصا على الاجتماع بامه ومشتاقا اليها فمعنى اله
الفصيل يعنى صار والعا الا ان هذا الولوع لما كان اثر الايلاع وفصله عن امه
قال اذا اولع فحاصل الكلام انه انما يقال اله الفصيل يعنى ولع اذا اولع الفصيل
وفرق عن امه فان الولوع مطاوع الايلاع يقال اولعته بامه فولع كحسب
وحسن اى جعلته والعا بان اغريته بامها والجاته اليها بسبب فصله و
قطعه عن امه فولع فصار والعا **قوله** اذ العباد هذا اللفظ بضم العين
وتشديد الباء جمع عابد وبكسر العين وتخفيف الباء جمع عبد والاخير انسب ههنا
اذ الانسان كلهم مولعون بفتح اللام اسم مفعول اى مجبولون والعين بالتضرع
اليه فى نزول الشدائد والمحن لان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا
واذا مسه الخير منوعا **قوله** او من وله اى او اشتقاقه من وله بفتح الواو وكسر اللام
يقال وله فلان اذا تحير وتخبط عقله وقوله وتخبط عقله اشارة الى ان التحير
المعتبر فى وله هو الناشى عن تخبط العقل وفرط الجهالة وقد سبق تفصيله ويجوز ان
يراد بتخبط العقل تشويشها فان العقول كلها تالو شىء دون معرفة ذاته وصفاته و
ملاحظة جمالة ومشاهدة كالخفافيش فى مقابلة الشمس **قوله** وكان من الحروف
المشبهة بدليل قوله اصله ولاه اذ لو كان من الافعال الناقصة لكان الواجب
ولاها بالنصب الا ان يراد به اللفظ المحكى بناء على ان الكلام فى اصل اله مع قطع
النظر عن وقوعه فى التركيب لكنه بعيد وجزم بالاصل المتروك فى الاستعمال
والفصل للمتقدم فالمعنى يشبه او اظن ان الاصل الاعلى لاله ولاه وانما لم يجزم
لعدم استعمال ولاه فى كلامهم **قوله** فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة
عليها اى على الواو استثقال الضمة اى مثل استثقال الضمة على الهمزة فى وجوه
حيث قلبت الواو فيه همزة فقيل اجوه وما قيل من ان اصل وجوه كان اجوه فقلبت
الهمزة فيه واوا على عكس ما نحن فيه فمخالف لما فى المفصل وسائر كتب الصرف فان
اصله احوه بالهمزة استثقلت الضمة على الهمزة فقلبت واوا فقيل وجوه وفيما نحن
فيه عكس الامر قلبت الواو همزة فقيل فى ولاه اله وفى بعض النسخ وقيل بالواو

عطفا

عطفا على قوله فقلبت وليس بصيغة التمريض ثم اورد نظيرا لما هو بصدده
فقال كما فى اشاح فان اصلهما وعاء ووشاح قلبت واوهما همزة لاستثقال
الكسرة على الواو فقيل فى وعاء اعاء وهو الظرف وفى وشاح اشاح وهو
حلى تشده المرأة على نحرها ثم رد المصر كون اصل اله ولاه بقوله ويرده
اى يرد هذا الاصل او يرد هذا الاصل او يرد القول باشتقاق الاله من وله
الجمع اى جمع الاله على الهة بالهمزة الممدودة وكسر اللام واصله اءلهة بالهمزتين
على زنة افعلة خففت الهمزة الثانية بقلبها الفا فصارت الهة دون ان يجمع
على اولهة فلو كان اصل اله ولاه يجمع على اولهة كاوعية واوشحة فى جمع
وعاء ووشاح لان جمع التكسير كالتصغير يرد الاشياء الى اصولها والقول بانه مبنى
على توهم اصالة الهمزة لكثرة استعمال اله وعدم استعمال ولاه حمل اللفظ على غلط
ارباب الاشتقاق من غير ضرورة تدعو اليه **قوله** وقيل اصله لاه عطف على قوله
والله اصله اله فيكون فى قوة ان يقال انه لا يصح ان اصله اله وقيل الا بل اصله
اى اصله الاعلى لاه بدون الهمزة مصدر لاه يليه ليها فقلبت ياؤه الفا
الفا فصار لاها ثم ادخلت عليه الالف واللام ثم جعل علما للذات الواجب ابتداء
او بعد نقله من المعنى المصدرى وجعله بمعنى المعبود بالحق فصارت اللام جزءا من
الكلمة كما فى النجم لان العلمية وضع ثان وكل حرف وضعت الكلمة عليها فهى جزء منها
وانما مرض هذا القول اذ لا يظهر وجه قطع الهمزة فى يا الله اذ لا يكون عوضا عن الحرف
الاصلى الا ان يتكلف ويقال لما استغنى عن التعريف اللامى فى صورة النداء تمحضت
اللام للجزئية فلو حذفت الالف كان كحذف جزء الكلمة وفى غير النداء فيه شائبة
التعريف ولذا يقال هو الله باسقاط الهمزة فى الدرج **قوله** اذا احتجب وارتفع
يعنى ان لاه يليه يستعمل تارة بمعنى احتجب وتارة بمعنى ارتفع فهو مشترك بينهما يعنى
النقل من كل منهما الا انه يستعمل فيهما معا حتى يرد عليه انه استعمال المشترك فى
معنييه جميعا وهو لا يجوز الا عند الشافعية **قوله** لانه محجوب عن ادراك الابصار
ناظر الى قوله من لاه يليه اذا احتجب قيل فى عبارة المصنف لا يحتمل التصحيح لان المحجوب
هو المقهور على ما صرح به فى شرح المواقف وهو تعالى غالب على كل شىء وقاهر فوق عباده

اقول يؤيده قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقيل ايضا هذا الدليل
غير منطبق على الدعوى لان لاه اصله مصدر لاه يليه اذا احتجب كان المنطبق
عليه ان يقال لانه تعالى محتجب عن ادراك البصائر اقول في الجواب عن الاول ان عبارة
المص تحتمل التصحيح احتمالا ظاهرا لان محجوبا من حجبه بمعنى ستره كما صرح به في الصحاح
والقاموس فالمحجوب معناه المستور ويصدق عليه تعالى انه مستور عن ادراك
الابصار بمعنى انه لا تدركه الابصار في الدنيا ولا البصائر كنه ذاته في الدارين
وفي الجواب عن الثاني ان احتجب معناه استتر فهو مطاوع حجب يقال حجبه فاحتجب
بمعنى ستره فاستتر فيكون الشيء محجوبا اي مستورا يستلزم كونه محتجبا اي مستترا
مع ان في العدول الى لفظ المحجوب فائدة جليلة هي الاشارة الى ان احتجابه تعالى عن الادراك
انما نشأ عن انه تعالى جعل ذاته مستورا وتوضيحه انه تعالى لوجوب وجوده بالذات
يقتضي دوام ظهوره ووجوده ودوام الظهور والوجود يصير منشأ للخفاء الا ترى
ان الشمس لو لم تغب لم يعلم ان الانوار الحاصلة في الارض وظهور الاشياء انما هو بسببها
فلو ارتفع الوجود الفائض منه تعالى دائما على هياكل الموجودات لظهر وجوده لكن لدوام
لوجوده وعدم انقطاعه لحظة لم يظهر فهو خفي من فرط الظهور وهو نور النور وتمام
تحقيقه في مشكوة الانوار للامام الغزالي وقوله ومرتفع عن كل شيء وعما لا يليق به
ناظر الى قوله اذا ارتفع والمراد بارتفاعه تعالى عن كل شيء وعما لا يليق به تعاليه عن
صفات الممكنات وسمات المحدثات وتنزهه عما لا يليق بكبريائه من الاقوال والافعال
قوله ويشهد له اي لكون اصل الله لاه فان شهادة البيت وان كانت لكون اصل
الله لاه الا ان اصل الاصل اصل فالشهادة للاول شهادة للثاني والشاهد له قول
الشاعر وهو الاعشى اسمه ميمون بن قيس اقسموا حلفا جهارا ونحن ما نحن عندنا غراره
كحلفة من ابي رباح يسمعها لاهه الكبار الحلفة بالفاء المرة من الحلف بمعنى القسم
وابو رباح بفتح الراء المهملة والموحدة والحاء المهملة اسم لرجل ولاهه بمعنى الهه
الكبار بضم الكاف وتخفيف الموحدة مخفف كبار كرمان بمعنى الكبير الا انه ابلغ منه وهو
صفة لاهه يريد ان قسمهم في الجهر يشبه قسم ابي رباح فانه يجهر في القسم حتى يسمع
قسمه لاهه الكبير والحال انه لا حاجة الى الجهر في قسمهم اذ ليس لنا انكار حتى يؤكد بالقسم

ويه

كما ان المشدد ابلغ منه صح

وجه الشهادة ان الضرورة ترد الاشياء الى اصولها واعلم انا قد اسلفناك ان المص لخص الوجوه
المحتملة في لفظة الجلالة وجعل حاصلها اربعة اقوال ولما فرغ من بيان القول الاول مع تبعها
حان ان نشرع في بيان الثلثة الباقية فانا الخص لك حاصل ما ذكره المص من اول شروعه في
بيان القول الاول الى هنا فاقول حاصل القول الاول ان لفظة الجلالة اعني الله مشتق
وله اصل اعلالي واشتقاقي واصله الاعلالي على الاصح انه اله حذفت الهمزة وعوضت عنها
حرف التعريف وفي اصله الاشتقاقي ستة اقوال الاول انه مشتق من اله بمعنى عبد والثاني
انه مشتق من وله بمعنى تحير وتخبط عقله والقول السابع ان اصله الاعلالي ليس الها بل
لاها بمعنى الاحتجاب والارتفاع كما اشار اليه المص بقوله وقيل اصله لاه قوله وقيل علم للذات
المخصوصة شروع في بيان القول الثاني من الاقوال الاربعة فهو معطوف على القول الاول
وهو قوله والله اصله اله ولا يصح عطفه على قوله واشتقاقه من كذا وكذا لانه بيان
شعب القول الاول فيلزم ان يكون القول بكونه علما من شعب القول بكون اصله اله وليس
كذلك فان القائل بانه علم يقول انه لا اصل له ولا اشتقاق فيه بل علم مرتجل غير منقول
وهذا احد قولي الخليل وسيبويه وينسب الى ابي حنيفة والشافعي رضي الله تعالى عنهما والخطابي
واكثر الفقهاء والاصوليين وحكي ان سيبويه رؤي في المنام فقال غفر الله لي بقولي بعلمية
الله واقول هذا هو اللائق بكمال التعظيم صونا لهذا الاسم الاعظم من ان يكون ملعبة لاصحاب
الاقوال لا يقال انهم عرفوا العلم بما وضع لشيء بعينه وارادوا به على ما صرح به في الرسالة
العضدية الوضعية اللفظ الذي يكون مدلوله متشخصا ويكون وضعه له وضعا
شخصيا بان يكون ملحوظا بخصوصه ومتصورا بعينه فيلزم ان لا يمكن تسمية من لا يتصور
بعينه كالولد والمملوك الغائبين ويخرج من الاعلام ما لا يتصور مسمياتها على وجه جزئي
غير قابل لفرض الاشتراك مثل اسم الله واسماء الانبياء والملائكة فيلزم ان لا يكون مثلها
علما لانا نقول المحققون على ان الواجب في العلم كون مدلوله متشخصا واما كون وضعه
له شخصيا بالمعنى المذكور فلا قال السيد المحققين في شرح المواقف يجوز ان يعقل ذات بوجه
من الوجوه ويوضع الاسم لخصوص تلك الذات ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون
ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم وما قيل هذا الكلام منظور فيه اذ الوجه
الكلي لا يكون مصححا لوضع الاسم بازاء خصوص الذات كما لا يخفى اقول هذا اذا كان الوجه

الكلي مما تمنا فانه ح يلزم التخصيص بلا مخصص واما اذا كان من الصفات المختصة كواجب
الوجود وخالق الارض والسماء فيما نحن فيه فيصح ان يكون مصححا ومخصصا بتمرهذا
وقيل قوله المخصوصة اى المشخصة احتراز عن قول الوجودية من ان ذاته تعالى كلي طبيعي
هو الوجود اقول الوجودية لم يقولوا بانه تعالى كلي طبيعي بل قالوا انه الوجود المطلق
اى المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه فلا يتصور عروضه للمهيات الممكنة
فليس معنى كون تلك المهيات موجودة الا ان لها نسبة الى حضرة الوجود القائم بذاته
فالوجود جزئي حقيقي والموجود كلي نعم اوردوا الكلي الطبيعي تمثيلا له واين هذا
مما ذكره **قوله** لانه يوصف نحو هو الله الخالق البارئ المصور ولا يوصف به فلا يقال
هو الخالق الله واما ما وقع في قوله تعالى في سورة ابرهيم العزيز الحميد الله فهو عطف
بيان للعزيز صرح به المصر هناك واعلم ان صاحب الكشاف استدل بهذا الدليل
على كون الاله اسما غير صفة حيث قال فان قلت اسم هو ام صفة قلت بل اسم غير صفة
الا تراك تصفه ولا تصف به فانك لا تقول شئ اله كما لا تقول شئ رجل وتقول اله
واحد كما تقول رجل كريم انتهى واما المصر فقد استدل به على كون لفظ الله علما ورد
عليه اكثر الشارحين بانه انما يفيد كونه اسما غير صفة لا كونه علما لجواز ان يكون اسم جنس
واجاب الاخرون عنه بتكلفات باردة فبعضهم بان كونه علما يتضمن كونه غير صفة فالاستدلال
عليه لا على كونه علما وبعضهم بان هذا الدليل لما دل على كونه اسما غير صفة ولا قائل بانه اسم غير
علم فقد دل على كونه علما اقول لان اسم غير العلم يصح ان يوصف ولا يصح ان يوصف به لان مناط صحة
الوصف بالشئ ان يدل ذلك الشئ على معنى في الغير سواء كان في جميع الاستعمالات كالمشتق
وما في حكمها او في بعض الاستعمالات بان يدل في بعض المواضع على حصول معنى لذات ما فح
يصح ان يوصف به وفي بعضها لا يدل فلا يصح ان يوصف به نحو مررت برجل اي رجل اى كامل
في الرجولية ومررت هذا الرجل وقد حقق هذا في الكافية وشروحه فعلم ان اسم الجنس كما
يصح ان يوصف به كيف واسم الجنس مدلوله كلي والكلية مصححة للوصف به لان المفهومات
الكلية لكونها غير متاصلة في الوجود واطلالا لامور اخر مقتضية للارتباط بها
وما هذا شانه فيصح ان يوصف به واما الاعلام الشخصية فمدلولاتها لكونها جزئيات
حقيقية متاصلة لا يقتضي الارتباط بالغير فلا يصح جريه على غيره وصفا او خبرا وحالا

ونحوه

ونحوه ويقرب من هذا ما اجاب به بعضهم من ان الوصف يلزمه الجريان وظاهر ان
ما لا يجري على الغير من الاسماء الظاهرة ليس الا العلم لان المشتق يجري على فرده وكذا اسم
الجنس في مثل هذا الرجل **قوله** ولانه لا بد له الخ دليل ثان على علميته وحاصله ان كل شئ
يتوجه اليه الاذهان لا بد له بمقتضى العرف والاستعمال من اسم يخصه وضعا ليفيد
احضاره بعينه حتى يجري عليه صفاته اى الصفات التي تخصه كيف والعرب ما اهملوا
شيئا الا وضعوا له اسما يجري عليه صفاته فكيف اهملوا خالق الاشياء ومبدعها فلا بد
ان يكون له اسم بهذه الصفة والحال انه لا يصلح له مما يطلق عليه من الاسماء الحسنى سوى الا ان
ما سوى هذا الاسم الاعظم صفات تجري على هذا الاسم فهو الموضوع له بعينه وبخصوصه
في الذهن بخصوصه ويجري عليه صفاته فكل اسم هذا شانه فهو علم ومن المجاب ما قيل
اذا لم يصلح له من الاسماء سوى هذا اللفظ فلو لم يكن غير صفة لم يكن له اسم يقصد به شخصه
ويجري عليه احكامه فظهر ان هذا دليل على عدم كونه وصفا لا على كونه علما فلا تغفل انتهى
اقول ان كونه غير صفة لا يكفي في كونه اسما يقصد به شخصه بل لا بد من كونه علما والا فاسم الجنس ايضا
غير صفة فظهر انه دليل على كونه علما لا على كونه وصفا فلا تغفل **قوله** ولانه لو كان وصفا
الخ دليل ثالث على علميته اذ المراد من كونه وصفا كونه امرا كليا وصفا كان او اسم جنس لان
الدليل المذكور ينفيهما جميعا لان كلا منهما لا يمنع الشركة الا ان تخصيص الوصف بالذكر
لان الاظهر عنده كما سيجئ انه في الاصل وصف والتنصيص على رد من زعم انه اسم لمفهوم الواجب
الوجود او المعبود بالحق فلا تاييد فيه لمن قال في قوله ولانه لو كان وصفا تاييد لما ذكرنا
من ان المقصود ههنا نفي وصفيته لا اثبات علميته ثم قال هذا القائل ولا يخفى ان
هذا الدليل كما يدل على عدم وصفيته يدل على عدم كونه اسم جنس فانه ح يكون كليا
اقول لا يخفى ان هذا اعتراف بدلالة هذا الدليل على علميته وهو المذكور صريحا
في الدعوى ايضا فالقول فان المقصر ههنا نفي وصفيته بمجرد ان في دلالة بعض هذه الدلائل
على علميته نوع خفاء مما لا ينبغي ان يصغى اليه فحاصل هذا الدليل انه لو كان اسما لمفهوم
كلي ولم يكن علما للفرد الموجود منه لم يكن قول القائل لا اله الا الله توحيدا اى مفيدا
للتوحيد بحسب دلالة اللفظ فكان في عدم افادته التوحيد مثل لا اله الا الرحمن
فانه لا يفيد التوحيد بالاتفاق فانه على تقدير كونه اسما لمفهوم كلي لا يمنع الشركة بين

كثيرين لان الكلية عبارة عن امكان فرض الاشتراك بين كثيرين كما حقق في محله فلا يلزم
الا وجود ذلك المفهوم الكلي فيحتمل ان يكون في ضمن افراد متعددة فمعنى لا اله الا الله ح
لا معبود بالحق في الوجود الا مفهوم واجب الوجود مثلا اى فرده فجاز ان يكون الفرد الموجود
منه كثيرا لا واحدا فان قلت على تقدير كونه علما للفرد الموجود منه ايضا لا يتم المقصود لانه لا يحصل
في عقولنا الا المفهوم كلي والمتصف به يحتمل التعدد قلت اذا كان علما للفرد الموجود كان
واحدا معينا في نفسه وان لم يحصل في عقلنا الا بمفهوم كلي مختص به كمفهوم واجب
الوجود او خالق الارض والسماء فيكون المستثنى جزئيا حقيقيا وهو الفرد الواحد الذي
لاحظناه بعنوان خالق الارض والسماء مثلا بخلاف ما اذا كان اسما للمفهوم الكلي فان المستثنى
ح يكون مفهوما كليا لا فردا معينا والكلي من حيث انه كلي يحتمل الكثرة فلا يفيد التوحيد
وملخص الكلام ان حصر كلي في كلي لا يفيد انحصار الاول في فرد واحد بخلاف حصر الكلي في
فرد معين لا اظنك في مرية منه وقد نقل عن المص ههنا حاشية وهي قوله وفيه نظر
لجواز ان يكون التوحيد مستفادا من الشرع او من القرائن انتهى اقول قد عرفت ان المراد
بكون هذا القول مفيدا للتوحيد افادته اياه بحسب دلالة اللفظ اى مع قطع النظر
عن جعل الشارع وانضمام القرائن الخارجية فلا يتوجه النظر المذكور واما اعتبار
القيد المذكور فما صرحوا به ثم ان المص يرد هذه الادلة الثلثة في اثناء تقرير القول
المختار عنده كما ستطلع عليه ولهذا مرض القول بعلميته ولم يرتضه قوله والاظهر
انه وصف في اصله شروع في بيان القول الثالث المختار عنده وفي بعض النسخ والحق انه
وصف وعلى اى تقدير مراده ان المختار عندي انه ليس باسم ولا بعلم مرتجل بل هو منقول
من الوصف وانه في اصل وصفه مشتق من اله بمعنى عبد لانه المختار عنده من وجوه الاشتقاق
المذكورة سابقا فهو في اصل وضعه بمعنى المعبود ولما توقف اثبات كونه وصفا على
دفع الادلة التي اقيمت على علميته قرر ما هو المختار عنده على وجه يتضمن دفع تلك
الادلة حيث اخذ قيودا يشير كل منها الى دفع واحد من تلك الادلة كما ننبهك عليه فقال
لكنه لما غلب عليه تعالى بكثرة استعماله فيه بحيث صار مخصوصا به غير جار على
شيء اصلا وهو المراد بقوله بحيث لا يستعمل في غيره تعالى فصار كالعلم الشخصي
في الاختصاص بذات معينة مستعملة فيها غير جار على غيرها فهو من الاعلام الغالبة

مثل

مثل الثريا بضم الثاء وفتح الراء المهملة والصعق بفتح الصاد وكسر العين المهملتين
فانهما وصفان في الاصل علمان بالغلبة اما ان الثريا في الاصل وصف فلانها تصغير
ثروى مؤنث ثروان صفة مشبهة يقال امرأة ثروى اى متمولة ثم صارت علما
لكواكب مخصوصة بغلبة الاستعمال فيها لكثرتها فانها ستة عند ارباب الارصاد
وسبعة عند بعضهم وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يراها احد
عشر واما الصعق فلانه صفة مشبهة معناه الوصف من اصابته الصاعقة ثم
صار علما لخويلد بن نفيل فارس بني كلاب بغلبة الاستعمال لانه اصابته الصاعقة
فماتا بها الا ان الغلبة في الثريا تقديرية وفي الصعق تحقيقية فان الغلبة مطلقا
عبارة عن ان يكون اللفظ الموضوع للمعنى العام مختصا ببعض افراده بواسطة
كثرة استعماله فيه بحيث لا يحتاج في فهمه منه الى انضمام قرينة مخصصة فان كان
استعمل هذا اللفظ في المعنى العام قبل عروض الاختصاص له ببعض افراده
فالغلبة تحقيقية وان لم يستعمل بعد وضعه للمعنى العام الا في الفرد المعين
منه فالغلبة تقديرية لانه لما كان مقتضى الوضع والقياس ان يصح استعماله في
المعنى العام فيقدر كانه استعمل فيه ثم عرض له الاختصاص ببعض الافراد ولفظ
الله من هذا القبيل كالثريا اذ لم يستعمل لا في الاسلام ولا في الجاهلية في غير الذات
المقدسة عز شانه وقوله اجرى مجراه جواب لما اى لما غلب عليه وصار كالعلم
الشخصي في اجراء الاوصاف عليه وبهذا يندفع الاستدلال على كونه علما مرتجلا
بانه لا بد له من اسم يجري عليه اوصافه وبقوله وامتناع الوصف به بالجر عطفا
على قوله اجراء الاوصاف عليه يندفع الاستدلال عليه بانه يوصف ولا يوصف به
وبقوله وعدم تطرق احتمال الشركة بجر العدم عطفا على ما ذكر ايضا يندفع الاستدلال
عليه بقوله ولانه لو كان وصفا الخ ووجه الاندفاع ان كلا من هذه الدلائل انما
يستدعي كونه علما مطلقا لا كونه علما مرتجلا فلم لا يجوز ان يكون من الاعلام الغالبة
سيما الغلبية التقديرية فانها اقرب الى الارتجال قيل القول بانه وصف في الاصل
لكنه لما غلب عليه صار كالعلم يرده امتناع الوصف به اقول هذا غريب بعد
ما اشار المص الى دفعه بقوله اجرى مجراه في امتناع الوصف به وايضا قد عرفت

ان مناط صحة الوصف بالشيء دلالته على المعنى في الغير ولو في بعض الاستعمالات والعلمية
سواء كانت على سبيل الارتجال او الغلبة تنافي ما ذكره لا يقال اذا كان في الاصل
وصفا لا تضره الغلبة لانا نقول ذلك في منع الصرف واما الوصف النحوي
فلا بد ان يدل على معنى قائم بمتبوعه والعلم الشخصي مرتجلا كان او منقولا بمعزل
من ذلك فكن على بصيرة ثم شرع في الاستدلال على ما اختاره بقوله لان ذاته تعالى من
حيث هو اي بلا اعتبار امر اخر حقيقي كالعلم او اضافي كالخلق غير معقول للبشر
بالاتفاق وانما النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين بعد اتفاقهم على عدم وقوعه
في امتناعه وامكانه فلا يمكن للبشر ان يدل عليه غيره بان يحضره بعينه في ذهن
بلفظ مختص به على ما هو شان الاعلام وتعقل ذاته تعالى بوجه كلي وان كان كافيا
في وضع الاسم لخصوصها وقصد تفهيمها باعتبار دلالة بكنهها على ما نقل عن الشريف
العلامة الا ان فائدة وضع العلم هي احضار معناه المشخص بعينه في ذهن السامع
ابتداء باسم مختص به على ما صرح به وهذه الفائدة لا تترتب على وضعه على
النحو المذكور فلا وجه لارتكابه والى ما ذكرنا مفصلا اشار المص مجملا بقوله
لا يمكن ان يدل عليه بلفظ حيث لم يقل لا يمكن ان يوضع له لفظ اشارة الى
المانع عدم امكان افادته بعينه لا عدم امكان الوضع فان قلت الاحضار المذكور
لا يتحقق في جميع الاعلام كمن سمى ولده الذي لم يره بعد باسم زيد قلت يكفي تحققه في بعض
الاوقات والاحوال واما تحققه في جميع الاوقات والاحوال فلم يعهد احد لانه لا يتحقق لنا
كل علم فهو لاحضار معناه بعينه في ذهن السامع باسم مختص مطلقة عامة لا دائمة
قوله ولانه الخ دليل ثان على ما اختاره وتقريره انه لو لم يكن وصفا في اصله بل علما
لدل على مجرد ذاته المخصوصة ولو دل على مجرد ذاته المخصوصة لما افاد ظاهر قوله
تعالى وهو الله في السموات وفي الارض معنى صحيحا فينتج لو لم يكن في اصله وصفا لما افاد
ظاهر قوله الاية الكريمة معنى صحيحا وتلزمه ان يتوقف اما الملازمة الاولى فلان ذلك
هو مقتضى وضع العلم الشخصي واما الثانية فلان حروف الجارة وضعت لافضاء
معنى الفعل الى ما يليه فلا بد ان يكون متعلقه معنى حدثيا ولانه لا يظهر لقولنا
وهو زيد في الدار معنى صحيح يعتد به فان قلت كثيرا من الايات لا تفيد ظواهرها
معنى

معنى صحيحا فيصرف عن الظاهر ويؤول بما يفيد معنى صحيحا فليكن ما نحن فيه
كذلك فعدم افادة الظاهر معنى صحيحا ليس محذورا قلت قد تقرر في محله ان صرف
النصوص عن ظواهرها من غير ضرورة تدعو اليه مما لا ينبغي ان يرتكب بل يجب
محافظة ظواهرها ما امكن وظاهر هذه الاية ان الظرف متعلق باسم الله ومحافظة
هذا الظاهر وعدم صرفه الى خلافه موقوف على كون معناه مما يصلح لان يكون متعلق
الظرف فيجب القول بانه في الاصل وصف ولا اقل من ان يكون القول به اظهر وتعلقه
بيعلم او كونه ظرفا مستقرا خبرا والله بدله او خبرا ثانيا او متعلقا بملاحظة الوصف
اللازم الخارج عن مفهومه معه كما في اسد علي وان افاد كل منها معنى صحيحا الا انه
خلاف الظاهر قال المص في تفسير هذه الاية ان الظرف متعلق باسم الله والمعنى هو المستحق
للعبادة فيهما ثم قال او بقوله يعلم سركم وجهركم والجملة خبر ثان او هي الخبر والله
بدل ويكفي لصحة الظرفية كون المعلوم فيهما كقولك رميت الصيد في الحرم اذا
كنت خارجه والصيد فيه او ظرف مستقر وقع خبرا بمعنى انه تعالى لكمال علمه بما فيهما
كانه فيهما فاشار بتقديم بيان تعلق الظرف باسم الله باعتبار كونه بمعنى المستحق
للعبادة الى كونه ظاهر الاية والى افادته معنى صحيحا ولما كان يرد على تعلقه بيعلم
ان علمه تعالى لا يتقيد بزمان ولا مكان وكان يرد على كونه ظرفا مستقرا انه تعالى منزه عن
ان يكون في السماء والارض اشار الى توجيه الاول بقوله ويكفي لصحة الظرفية الخ والى
توجيه الثاني بقوله بمعنى انه الخ تنبيها الى ان تعلقه بهما خلاف الظاهر يحتاج
في تصحيحه الى تاويل فما ادق نظره فان قلت ما الفرق بين الوصف به وبين تعلق الظرف
به حتى امتنع الاول باعتبار كونه في الاصل وصفا وجاز الثاني بذلك الاعتبار قلت
يكفي في تعلق الظرف رائحة من الفعل حتى جوزوا تعلقه بالضمير الراجع الى الحدث
واما الوصف فلا بد ان يدل على معنى في متبوعه حين ما يوصف به ولا يكفي انه كان
في الاصل دالا على معنى في الغير مع كون ذلك الاصل مهجورا في الاستعمال كما في العلم
الغالب قوله ولان معنى الاشتقاق الخ دليل ثالث على ما اختاره وما ذكره من
معنى الاشتقاق هو احد معانيه وتحقيق المقام وتوضيح المرام على ما ذكره سيد
المحققين قدس سره في حواشي مختصر الاصول هو ان الواضع لما وجد في المعاني ما هو

اصل يتفرع عنه معاني كثيرة بانضمام زيادات اليه كمعنى الحدث المخصوص المعبر
عنه بالضرب فانه يتفرع عنه معنى الماضي والمستقبل والحال بانضمام اقترانه الى
الازمنة ومعنى الامر والنهي بانضمام طلب الفعل والترك اليه وهكذا في سائر
تصاريفه عين بازائه حروفا معينة مثل ض ر ب واخذ منها الفاظا كثيرة موافقة
له في الحروف الاصول واصل المعنى بازاء تلك المعاني المتفرعة كلفظ الضارب والمضروب
وضرب ويضرب وغير ذلك على ما تقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ والمعاني
واكثر ما يطلق عليه لفظ الاشتقاق هو هذا الاخذ فان اعتبر من حيث انه صادر
عن الواضع احتجنا الى العلم به فيعرف ح بحسب العلم كما قال الميداني هو ان تجد
بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر فيكون الحاصل من هذا التعريف
العلم بالاشتقاق فكانه قيل العلم بالاشتقاق ان تجد بين اللفظين ذلك التناسب
فتعرف رد احدهما الى الاخر واخذه منه وان اعتبرناه من حيث يحتاج احدنا الى عمله
عرفناه باعتبار العمل فنقول هو ان تاخذ من اللفظ لفظا يناسبه في التركيب
فتجعله دالا على معنى يناسب معناه وقد يطلق لفظ الاشتقاق على الموافقة المذكورة
اللازمة للاخذ المذكور وهو بهذا المعنى صفة قائمة باللفظ ويعرف ح بما ذكره المص
هو كون احد اللفظين كالضرب وضرب مشاركا اي موافقا للاخر في اصل المعنى
والتركيب اي الحروف الاصول ولا يتميز المشتق عن المشتق عنه في هذا المعنى وانما
يتمايزان في الاشتقاق بمعنى الاخذ فان الاشتقاق لما كان هو الاخذ فيكون المشتق
هو الماخوذ والمشتق منه هو الماخوذ منه والسر فيه ان الموافقة من الاضافات
المتوافقة الاطراف فاذا تحققت بين الشيئين يكون كل منهما موافقا للاخر كالقرب
والبعد مثلا بخلاف الاخذ فانه من الاضافات المتخالفة الاطراف كالولادة فان احد
طرفيها والد والاخر مولود ثم انهم قسموا الاشتقاق الى صغير وكبير واكبر لانه ان اعتبر
فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب بينهما كضرب من الضرب فصغير او بدون
الترتيب كجبذ من الجذب فكبير وان اعتبر المناسبة في الحروف الاصول اعم من ان
يكون بينهما توافق كلا او بعضا او لا يكون هناك موافقة اصلا فاكبر كنعق
من النهق واراد المص هنا القسم الاول والمراد من المشاركة في التركيب في الحروف

الاصول

الاصول مع الترتيب وقوله هو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة بيان للمعنى المذكور
للاشتقاق حاصل بين لفظ الله وبين الاصول المذكورة فيما سبق في بيان اصله ٥
الاشتقاقي وهي اله بمعنى عبد او اله بمعنى تحير الى اخر ما ذكر هناك فهو من قبيل الاستدلال
بثبوت الحد على ثبوت المحدود كقولك زيد انسان لان معنى الانسان الحيوان الناطق
وهو حاصل في زيد واعترض على المص بان هذا الدليل لا يفيد المدعى وهو كونه وصفا
وانما يفيد كونه مشتقا لجواز ان يكون اسما مشتقا لا وصفا مشتقا كالاله فان
صاحب الكشاف ذهب الى انه اسم مشتق لا صفة كما سلف وكاسماء الزمان والمكان
والالة فانها مشتقات وليست اوصافا عندهم لما ان الذات الماخوذة في مفهومات
تلك الاسماء متعينة نحو تعين بخلاف الوصف فان الذات فيه لا بد وان يكون مبهمة صرفة
وايضا القائل بانه علم مرتجل ينكر اشتقاقه فلا يسلم حصول معنى الاشتقاق فيه
فلا يقوم حجة عليه وجوابه انه قد ثبت بالدلائل القطعية المذكورة انه مشتق
فلا يتصور كونه علما ابتداء للتنافي بين كون اللفظ علما شخصيا وبين كونه مشتقا
لان الاول من اقسام ما مدلوله جزئي حقيقي والثاني من اقسام ما مدلوله كلي وهذا
مصرح به في الرسالة الوضعية فدار الامر بين كونه اسما مشتقا وبين كونه وصفا
مشتقا والاول منتف لما صرحوا من ان الذات المعتبرة في الاسم المشتق الذي
لا يكون وصفا متعينة تعينا ما غير باقية على صرافة ابهامها كما في الوصف ومعلوم
انه لا تعين اصلا بحسب الوضع في مفهوم الاصل الاشتقاقي للفظ الله فانه
على تقدير اشتقاقه من اله بمعنى عبد مثلا مفهومه بحسب اصل الوضع المعبود
كائنا ما كان فتعين كونه وصفا مشتقا فحاصل هذا الدليل انه مشتق من
الاصول المذكورة ومثل هذا المشتق وصف اما الاول فلحصول معنى الاشتقاق فيه
واما الثاني فلان اشتقاقه من الاصول المذكورة يدل على ان الذات المعتبرة في مفهومه
الاصلي مبهمة صرفة فيكون وصفا فذلك ما كنا نبغي على ان المدعى انه كونه وصفا
اظهر فيكفي فيه الظن بوصفيته والدليل يفيده والقول بان المدعى نفي كونه
علما للذات البحت لا اثبات وصفيته وان من الدلائل يفيده والقول تماديا باه الطبع
السليم قوله وقيل اصله لاها هذا هو رابع الاقوال التي ذكرها المص اي قيل اصل الله لاها

بالغ في اخره باللغة السريانية ومعناه من له القدرة وقال الامام زعم
بعضهم انها عبرية او سريانية اذ هم يقولون لاها رحمانا رحيما ويقولون روحا
وقدسا ونورا في روح وقدس ونور فعرب اي نقل الى اللغة العربية بان تصرفوا
فيه بحذف الالف عن الاخرة للتخفيف كما فعلوا ذلك في روح ونور وقدس
وادخال اللام اي لام التعريف عليه فصار الله وانما اخر هذا القول ومرضه لانه
قول بوقوع كلمة غير عربية كثيرة الاستعمال في القران العربي بلا دليل يدل وداع يقتضيه
بمجرد المشابهة اللفظية وذلك مستبعد جدا قوله وتفخيم لامه اي تغليظ لام
لفظ الله يعني تسمينها في اللفظ فهو ضد الترقيق وقد يطلق التفخيم على ترك
الامالة وعلى امالة الالف نحو مخرج الواو كما في الصلوة والزكوة وهذا التفخيم
اذا انفتح ما قبله اي ما قبل لفظ الله نحو قل هو الله او انضم نحو رحمه الله سنة اي
طريقة مسلوكة توارثه الخلف عن السلف لما في تفخيم اللام تعظيم للاسم المقتضي
لتعظيم المسمى وفرق بينه وبين لفظ اللات ولان التلفظ بالمفخم لاستلزامه
توجيها اكثر وتجشما اوفر يوجب الثواب واما اذا انكسر ما قبله فلا يفخم وقيل
يفخم مطلقا اي سواء انفتح ما قبله او انضم او انكسر القائل صاحب الكشاف
حيث قال فان قلت هل يفخم لامه قلت نعم قد ذكر الزجاج ان تفخيمها سنة وانما مرضه
لما قال قدس سره وهو انه يدل على جريان التفخيم في اللام مطلقا ولا تفخيم بعد الكسر
اتفاقا لاستثقال علو التفخيم بعد تسفل الكسرة ثم قال ولو اجيب بان السؤال
عن جريانه على سنن الاستقامة او تولده من تحريفات العوام لا عن محله لشهرته
فاجاب بصحته وانه سنة انتهى قوله وحذف الفه واعلم ان الالف التي بين اللام
والهاء من لفظ الله مما اوجبوا حذفه خطا فرقا بينه وبين اللات في الخط فان منهم
من يتلفظ به في الوقف مقلوبا تاؤه هاء ويكتبه كذلك على وفق التلفظ كان يقال
بله لحن اي خطاء في القراءة وقوله تفسد به الصلوة صفة لقوله لحن فائدتها
الاحتراز عن لحن لا تفسد به الصلوة لانها لا تفسد بكل لحن وانما كان هذا الحذف
مفسدا للصلوة لان الالف جزء من اسم الله الذي هو جزء من التسمية في الموضعين
في بسم الله وفي الحمد لله وانتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل فتكون صلوة بلا فاتحة كذا

هذا

هذا على مذهب الغير واما عند الائمة الحنفية فيجوز الحذف عند الوقف ولكن اثباته
افصح صرح به في التيسير وكما تفسد به الصلوة لا ينعقد به صريح اليمين ايضا وهو
الذي لا يحتاج فيه الى النية بل ينعقد بمجرد اللفظ وانما لا ينعقد به صريحه لوجوب
وجود الاسم فيه ولم يوجد قال الغزالي وقال الحلبي على قصد التلبيس وهو الرطوبة فليس
بيمين وان نوى به اليمين انعقد وحمل حذف الالف على اللحن وقد جاء لضرورة
الشعر وقد جاء قوله الا لا بارك الله في سهيل اي جاء هذا المصراع بحذف الف
الله فيه وان كان لحنا لاجل الضرورة الشعرية فان الضرورات تبيح المحظورات والمصراع
الثاني اذا ما الله بارك في الرجال ومحل الاستشهاد هو المصراع الاول وسهيل اسم
رجل يهجو الشاعر عليه ويقول اذا جعل الله الرجال ذا بركة فلا يجعل الله سهيلا
ذا بركة قوله الرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة قال في الكشاف الرحمن فعلان
من رحم كغضبان وسكران من غضب وسكر وكذلك الرحيم فعيل منه كمريض
وسقيم من مرض وسقم ثم قال وفي الرحمن من المبالغة ما ليس في الرحيم والمعدل
عنه لانه يوهم ان صيغة فعلان وفعيل من الصيغ الموضوعة للمبالغة كفعال مثلا
وليس كذلك والا لدل كل منهما في جميع المواد على المبالغة والتالي باطل فان عطشان
وسقيم ومريض انما يدل على مجرد الثبوت من غير مبالغة وتوضيحه كما ان المادة
اعني الحروف الاصلية في الافعال والمشتقات موضوعة للحدث المخصوص في ضمن
اية صيغة وهيئة كانت كالضاد والراء والباء فانه يدل على الحدث المخصوص
سواء عبر عنه بصيغة الماضي او المضارع او اسم الفاعل او المفعول وغير ذلك كذلك
صيغها وهيئاتها ايضا موضوعة لمعان مخصوصة في ضمن اي مادة كانت كهيئة
فعل بالفتحات الثلث فانها تدل على اقتران الحدث بالزمان الماضي في اي مادة كانت
مثل ضرب ونصر وقتل وغيرها وكذلك صيغة الفاعل لمن قام به الفعل على
وجه الحدوث وصيغة المفعول لمن وقع عليه الفعل سواء كان في مادة الضرب
او النصر او القتل فمن صيغ المشتقات ما وضع لمن قام به الحدث على وجه الثبوت
لا الحدوث وهو الصفة المشبهة ومنها ما وضع للمبالغة في الفعل ولكل
من المبالغة والصفة المشبهة صيغ مختلفة فصيغة فعال كعلام وفعول

كفنور ومفعال كمقدام وفعّيل كفسّيق موضوعة للمبالغة في اي مادة كانت و
صيغة فعل كخشن وفعلان كعطشان صفة مشبهة واما فعيل فتارة يجيء صفة
مشبهة مثل مريض وسقيم وتارة للمبالغة مثل عليم نعلم انما اوهمه كلام الكشاف في
من كون فعلان وفعيل من صيغ المبالغة ليس ببعيد وانما يبنى في بعض المواد
المخصوصة لافادة المبالغة كما فيما نحن فيه فهو من خصوص المادة لا مدلول
الصيغة لعدم اطراده فعدل المص عنه الى قوله اسمان بنيا للمبالغة ليكون
ابعد من ذلك الوهم لانه اراد بالاسم المعنى الاعم المقابل للفعل والحرف لا المعنى
الاخص المقابل للصفة والاسم بالمعنى الاعم بما هو اسم لا تدل صيغته وهيئته
على امر وراء مدلول مواده فضلا عن الدلالة على المبالغة ولم يقل ايضا وضعا
للمبالغة لان المتبادر ان اللام ح صلة الوضع لا للاجل بخلاف بنيا فانها
للاجل فالمعنى انهما اسمان بنيا اي اخذ واشتقا لافادة المبالغة بمعونة المقام و
خصوص المادة وليسا بصفتين والتين بهيئتهما على المبالغة بان يكون المبالغة
مدلول الهيئة كما اوهمه عبارة الكشاف حيث عبر عنهما بوزنهما وصيغتهما فقوله
من رحيم متعلق بقوله بنيا اي هما اسمان اخذا من رحم لافادة المبالغة ثم انه
قدس سره قال في شرح الكشاف فان قلت الرحمن صفة مشبهة فلا يشتق الا من فعل
لازم فكيف اشتق من رحم وهو فعل متعد واما الرحيم فان جعل صيغة مبالغة
كما نص عليه سيبويه في قولهم هو رحيم فلانا فلا اشكال وان جعل صفة مشبهة كما
يشعر به تمثيله بمريض وسقيم يتوجه عليه السؤال ايضا قلت الفعل المتعدي قد
يجعل لازما بمنزلة الغرائز فينقل الى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة
المشبهة وهذا مطرد في باب المدح والذم نص عليه في صرف المفتاح وذكره المص
في الفائق في فقر ورفيع انتهى ونقل عنه قدس سره في الحواشي فان قلت اذا جعل المتعدي
لازما فما الحاجة الى نقله الى فعل بضم العين قلت لافادة المبالغة لانها تحصل من جعل
المتعدي بمنزلة الغرائز وما في حكمها اقول توضيحه ان معنى رحم على تقدير جعله
لازما فعل الرحم والمقصر ليس الا ان ثبوته كثبوت الغرائز اي الامور الطبيعية اللازمة
كالحسن والقبح وما في حكمهما تماما وملكة فعلم انهما ماخوذان من رحم بضم

العين

العين وهو ماخوذ من رحم بكسر العين فقوله من رحم يجوز ان يقرأ بكسر العين فيكون
المعنى من رحم المتعدي بعد جعله لازما بنقله الى رحم مضموم العين وان يقرأ بضم
العين من رحم اللازم بعد نقل المتعدي اليه قيل لا يناسبه قوله كالعليم من علم اقول قيل
معناه ايضا من علم المتعدي بعد جعله لازما فيجيء فيه الامران ايضا لان جعله لازما
لا يكفي بل لا بد من نقله الى فعل بضم العين كما عرفت وفي قوله كالغضبان من غضب
والعليم من علم اشارة الى ما قصد بتغيير عبارة الكشاف من الايماء الى انهما ليسا
من صيغ المبالغة بل هما صفتان مشبهتان فان تشبيه لفظ الرحمن بالغضبان وهو صفة
مشبهة مبنية من غضب اللازم وتشبيه الرحيم بالعليم الذي هو ايضا صفة مشبهة
مبنية من علم المتعدي بعد جعله لازما على ما قيل مما يدل على انهما ايضا صفتان
مشبهتان واما ان الغضبان من غضب اللازم بنفسه والرحمن من رحم المتعدي بعد
جعله لازما فلا يكون نظيرا له من كل وجه فالامر فيه سهل اذ المقصود بالتنظير كونه صفة مشبهة
مثله وهذا لا يتوقف على كون ماخذ الاشتقاق فيهما متحدا وبه يندفع ايضا ما يتوهم
ان في هذا التشبيه سوء ادب لان سوء الادب انما هو في تشبيه مدلول الرحمن بمدلول
الغضبان وقد عرفت ان المقصود تشبيه لفظ الرحمن بلفظ الغضبان في كون كل منهما صفة
مشبهة على ان الاول ايضا في حيز المنع لما ورد اطلاق لفظ غضبان عليه تعالى في بعض
الاحاديث ويمكن اثباته بدلالة النص ايضا اذ ورد فيه غضب الله عليه ومنه ايضا يصح
اطلاق الغضبان عليه تعالى لان غضبه شديد وكون اسماء الله تعالى توقيفية موقوفة
على اذن الشارع اعم من ان يكون الاذن صريحا او ضمنا قوله والرحمة في اللغة رقة
القلب قال صاحب الكشاف ومعناها اي معنى الرحمة العطف والحنو ولا يخفى ان المتبادر
من العطف والحنو الميل الجسماني حتى ان بعض شراحه حملها عليه وقال اراد الميل الجسماني
ولما كانت الرحمة من صفات القلب ومن الكيفيات النفسانية دون الصفات الجسمانية فسرها
المص برقة القلب ليكون نصا في كونها من صفات النفس دون الجسم حتى ان السيد قدس
سره صرف عبارة الكشاف ايضا عما يتبادر منها ورد على من حملها على ظاهرها حيث قال
ومن الكيفيات اراد بالعطف والحنو الميل النفساني اي الشفقة والرقة وهي من الكيفيات
التابعة للمزاج والله سبحانه وتعالى منزه عنها ثم قال وقيل اراد الميل الجسماني اي الانعطاف

والانحناء وليس بصحيح فانه ليس معنى الرحمة وان كان مشابها لمعناها ومسببا
عنه وهو لولا لبعض ما يلاقيها في الاشتقاق كالرحم اولا يرى انه جعل الانعام
مسببا عن الرقة لا عن الانحناء انتهى فقول المص وانعطاف يقتضي التفضل
والاحسان الى ما تعلق به اعني المرحوم اراد به الميل النفساني لا الجسماني
لكونه معطوفا على قوله رقة القلب وهي ميل نفساني ومنه اي من قبيل الرحمة وما
يلاقيها في الاشتقاق لمناسبة معنوية لفظ الرحم التي هي وعاء الولد في بطن
امه لانعطافها على ما فيها اي علة كون الرحم من قبيل الرحمة انعطافها على ما فيها
من الولد فان هذا الانعطاف وان كان ميلا جسمانيا الا انه شبيه بالميل النفساني
الذي هو معنى الرحمة في اقتضاء الحفظ ومسبب عنه كما اشير اليه في كلامه قدس
سره فالضمير المذكر في قوله ومنه راجع الى الرحمة بتقدير المضاف المنفهم من سياق
الكلام وهو ما اشرنا اليه بقولنا اي من قبيل الرحمة فالمرجع في الحقيقة هو المضاف
المقدر فقد عدل فيه المص عن عبارة الكشاف حيث قال ومنها الرحم ثم بين سبب
التغيير ووجه العدول ان الضمير فيه يرجع الى الرحمة فيكون المعنى ومن الرحمة بمعنى
الرقة والانعطاف النفساني اخذ الرحم لانعطافها الجسماني الى ما فيها ولا يخفى
ان هذا كلام غير منتظم بظاهره فلا بد من ارتكاب تكلف بان يقال المراد ان
هذه ماخوذة من تلك لتجرد ان في كل منهما انعطافا مع قطع النظر عن ان الانعطاف
في احدهما نفساني وفي الاخر جسماني ثم لما كانت الرحمة بمعنى رقة القلب والانعطاف
النفساني من الكيفيات النفسانية التابعة للمزاج المنزه عنه سبحانه وتعالى
اشار الى وجه صحة اطلاق اسم الرحمن الرحيم عليه تعالى ببيان قاعدة كلية تنطبق
على جميع اسماء الصفات التي مباديها اعراض نفسانية كالرحمة والغضب والحياء
والفرح والمكر والخداع والاستهزاء فانها مباد يترتب عليها غايات فقال واسماء
الله تعالى مطلقا في امثال هذه المقامات انما تؤخذ باعتبار الغايات التي
هي افعال وتاثيرات كالتفضل والاحسان ههنا على ما اشار اليه المص بقوله
يقتضي التفضل والاحسان واما ارادة الانعام وان كانت مسببة عن رقة
القلب لكنها ليست من مقولة الفعل فلا يجوز ارادتها بعد التصريح فانها انما تؤخذ

باعتبار

باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون انفعالات وتاثيرات
مستحيلة عليه تعالى المراد بالانفعالات ما هو اعم من ان يكون انفعالا حقيقة
او مستتبعة عنه فان الرقة وان كانت كيفا لكنها مستتبعة عن المزاج المسبب
عن الانفعال قوله والرحمن ابلغ من الرحيم يعني ان الفرق بينهما بعد اشتراكهما في
الدلالة على اصل المبالغة كما مر من انهما بنيا للمبالغة هو ان المبالغة في الرحمن
اكثر منها في الرحيم واريد لاجل قاعدة كلية اشار اليها بقوله لان زيادة البناء
تدل على زيادة المعنى حتى قيل لا يقال رجل عريان الا لمن لم يكن عليه ثوب اصلا
واما اذا كان عليه ثوب خلق فلا يقال له عريان بل يقال انه عار ومن لطائف
الكشاف ما اورده ههنا حيث قال ومما طن على اذني من ملح العرب انهم يسمون
مركبا من مراكبهم بالشقدف وهو مركب خفيف ليس في ثقل محامل العراق فقلت
في طريق الطائف لرجل منهم ما اسم هذا المحمل اردت المحمل العراقي فقال اليس ذاك
اسمه الشقدف قلت بلى قال فهذا اسمه الشقنداف فزاد في بناء الاسم لزيادة
المسمى انتهى ثم انه قدس سره قال لنقضت هذه القاعدة بمثل حذر فانه ابلغ
من حاذر واجيب بان الشرط في ذلك بعد تلاقي الكلمتين في الاشتقاق اتحادهما
في النوع كصدي وصديان وغرث وغرثان وفرح وفرحان فاندفع النقض
لان حذرا وحاذرا مختلفان نوعا اقول لان حذرا صفة مشبهة وحاذرا اسم
فاعل وهما نوعان مختلفان بخلاف الامثلة المذكورة فان كليهما فيها من نوع واحد
وهو الصفة المشبهة ثم قال وقد يجاب بان القاعدة اكثرية لا كلية فلا نقض
وبان حذرا ربما كان ابلغ لالحاقه في الثبوت بالامور الجبلية كشره ونهم وبطر
وذلك لا ينافي كون حاذر ابلغ بوجه اخر فجاز ان يدل على زيادة الحذر وان لم
يدل على ثبوته ولزومه انتهى اقول هذا الجواب مبني على ما اسلفنا لك من
ان المعتبر في افعل التفضيل الزيادة بوجه ما فيجوز مثلا تفضيل كل من زيد
وعمرو على الاخر فاحفظ هذه القاعدة فانها تنفعك في مواضع وانما مرض
قدس سره ما نقله من الاجوبة لانه منع اختلاف حذر وحاذر نوعا مستندا
بما ذكره ابن الحاجب من ان الاول ايضا اسم فاعل للمبالغة واما منع اتحادهما

نوعا فيما نحن فيه فمدفوع بما سبق منا ان التحقيق ان كلا من الرحمن والرحيم صفة مشبهة
حيث مثل صاحب الكشاف الرحيم بمريض وسقيم ورد الجواب الاخير ايضا بانه
لا يثبت بلغية الرحمن ههنا اذ كثر استعمال فعيل في الغريزيات كشريف وكريم
وفعلان في العارضيات كغضبان وسكران فالحق هو الجواب الاوسط اعني
ان القاعدة اكثرية لا كلية ولهذا غير فيه الاسلوب حيث قال وقد يجاب
دون ان يجيب بخير الامور اوسطها وقوله كما في قطع وقطع بتخفيف احدهما وتشديد
الاخر تمثيل لتلك القاعدة من الافعال فان المشدد يدل على الكثرة اما في اصل
الفعل او الفاعل او المفعول على ما بين في الصرف بخلاف المخفف فانه يدل على اصل
القطع وقوله وكبار وكبار بضم الكاف فيهما وتخفيف الموحدة في احدهما وتشديدها
في الاخر مثال لها من الاسماء الا ان المشدد اكثر مبالغة لانه بمعنى المفرط في الكبر
والعظمة قوله وذلك اى ذلك المذكور من زيادة المعنى في الرحمن او كونه ابلغ
من الرحيم انما توخذ تارة باعتبار الكمية ان اريد بالكمية الكثرة فالمراد كثرة
افراد المرحومين في الرحمن وقلتها في الرحيم وان اريد بها مجرد المتعدد فالمراد شمول
الرحمن للدارين ويختص الرحيم بالدنيا وتوخذ تارة اخرى باعتبار الكيفية
اى جلالة النعم وعظمها في الرحمن ودقتها وحقارتها في الرحيم وعلى الاول وهو الاخذ باعتبار
الكمية قيل يا رحمن الدنيا باضافة الرحمن الى الدنيا فقط لكثرة المرحومين فيها لانه اى
لان الرحمن هو باعتبار التعلق يعم المومن والكافر لانه رحمن الدنيا من اضافة الصفة
الى الظرف اتساعا كما في مالك يوم الدين فمعنى رحمن الدنيا الرحمن في الدنيا وهو يعم الكل
لانه خلقهم ورزقهم كما قال عز وجل وهو الذي خلقكم ثم رزقكم فيناسب لفظ الرحمن
الدال على الكثرة ورحيم الاخرة اى الرحيم في الاخرة لقلة المرحومين فيها لانه اى معنى
الرحيم باعتبار التعلق في الاخرة يخص المومن لان الكفار محرومون عن الرحمة الاخروية
فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون وعلى الثاني وهو الاخذ باعتبار الكيفية
قيل يا رحمن الدنيا والاخرة باضافة الرحمن اليهما ورحيم الدنيا باضافة الرحيم
الى الدنيا فقط لان النعم الاخروية كلها جسام بكسر الجيم بمعنى العظام جمع جسيم
بمعنى العظيم واما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة اى متبعضة منها ما هو نعمة جليلة

كنعمة

كنعمة الاسلام والتوفيق والكون من خير الامة والعلم النافع المقرون بالعمل
ومنها ما هو نعمة حقيرة كمتاع الدنيا قل متاع الدنيا قليل فيصح بناء على الثاني
اضافة الرحمن الى الدنيا باعتبار نعمها الجليلة والى الاخرة باعتبار جميع نعمها التي
هي جسام ولا يصح اضافة الرحيم على الثاني الى الاخرة اذ لا نعمة حقيرة فيها ويصح اضافته
الى الدنيا باعتبار نعمها الحقيرة ثم ان المصنف عدل في هذا المقام عن لفظ الكشاف
وهو لفظ قالوا بصيغة الجمع من الماضي المعلوم الى لفظ قيل لان تلك الصيغة تدل
على ان القول المذكور بعده مأثورة من السلف كما صرح به قدس سره وقد طعن بعض
ارباب الحديث فيه بان شيئا من القولين المذكورين ليس بمأثور وانما المأثور المعروف
يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما على ما اخرجه الحاكم في المستدرك مرفوعا فاشار المصنف
بلفظ قيل الى ان القولين ليسا من الادعية المأثورة المرفوعة غاية ما في الباب انهما يكونان
من اقوال الاخيار قوله وانما قدم اى لفظ الرحمن الذي هو اعلى لكونه ابلغ على لفظ الرحيم
الذي ليس بابلغ والقياس اى المناسب في مقام المدح واللائق في نظر العقل الترقي
من الادنى الى الاعلى لانه دفع بعد الحط وهو مما يقبل واما عكسه فهو حط بعد دفع وهو
مما لا يقبل فانك اذا قلت هند بدر نجم لما استحسنه العقول واما اذا قيل نجم بدر او بدر
شمس لكان مقبولا للاسماع عن اخرها واما نقض هذه القاعدة بقوله تعالى وكان رسولا
نبيا فقد اجاب عنه المصنف حيث قال في تفسيره ارسله الله الى الخلق فانباهم عنه ولذلك
قدم رسولا مع انه اخص واعلى هذا كلامه واما قوله تعالى رؤف رحيم مع ان الرؤف
شدة الرحمة فهو ابلغ واعلى فهو من باب التتميم كما سيجيء فيما نحن فيه ايضا فمقتضى القياس العقلي
ههنا تقديم الرحيم لكنه قدم الرحمن لوجوه اربعة اولها ما ذكره بقوله لتقدم رحمة
الدنيا وحاصل هذا الوجه انه قدم ليكون نظم الكلام على وفق الترتيب في الوجود
لان الرحمة التي تدل عليها الرحمن متقدمة في الوجود على الرحمة المدلولة للفظ الرحيم
اما باعتبار الكمية فلتقدم النعم الدنيوية التي هي رحمة الدنيا على النعم الاخروية تقدما
زمانيا واما باعتبار الكيفية فلان نعمة الوجود والحيوة وما يتبعهما من الحواس
والقوى واستعداد الحق الذي يولد عليه كل مولود من جلائل النعم الدنيوية ومدلوله
للفظ الرحمن باعتبار الثاني لا عليها فناسب ان يتقدم اللفظ الدال على رحمة الدنيا باعتبارين على اللفظ الذي لا يدل عليها اصلا او باعتبار يدل على بعضها الحقير باعتبار اخر

هذا ما قصده فتبصر وثانيهما ما ذكره بقوله ولانه اى الرحمن صار كالعلم وان
لم يصل الى حد العلمية لكونه بازاء المعنى دون الذات بدليل وقوعه صفة له تعالى
على ما اشار اليه وضمن بيان وجه الشبه بقوله من حيث انه لا يوصف به غيره اى
غير الله تعالى فانه يدل بمفهومه على انه يوصف به الله تعالى خاصة فهو وصف حقيقة
لكنه يشبه العلم فى اختصاصه به تعالى اختصاص لفظ الجلالة به تعالى فناسب ان يتوسط
بين العلم وما يتمحض للوصفية ليكون كالرديف للعلم وبمنزلة الموصوف للوصف
واما اطلاق اتباع مسيلمة الكذاب عليه رحمن اليمامة حتى قال شاعرهم لا زلت رحمانا
فقد اجاب عنه صاحب الكشاف بانه باب من تعنتهم فى كفرهم اى بالغوا فى الكفر حتى
خرجوا عن طريقة اللغة وقوله لان معناه المنعم الحقيقى البالغ فى الرحمة غايتها تعليل
لقوله لا يوصف به غيره يعنى ان عدم وصف غيره تعالى به ليس لمجرد مانع لفظى وهو انه
لم يوجد فى الاستعمال بل هناك مانع معنوى وهو ان معناه اى المعنى المراد للفظ
الرحمن لا معناه الحقيقى لما عرفت ان اطلاقه عليه تعالى مجاز باعتبار غايتها التى هى
التفضل والانعام فالمراد ان معناه المراد المنعم الحقيقى الذى بلغ فى الرحمة اى الانعام
غاية ومرتبة لا يتصور ما هو اكمل منها فقد اخذ فى معناه المراد امران احدهما كونه
منعما حقيقيا اى موجدا للنعمة وخالقا لها والاخر بلوغه فى الرحمة غايتها اى كون
انعامه بلا عوض وغرض فمعنى الرحمن هو الذى يوجد النعمة ويخلقها ولا يطلب
فى مقابلتها عوضا ولا غرضا وهذا منحصر فى الله تعالى على ما سيبينه المصنف من ان
عداه طالب عوض وكالواسطة وانه تعالى هو الموجد لها ولما تتوقف هى عليها ثم ان
الدال على كون الامرين ماخوذين فى مفهوم الرحمن هو ما عرفت من انهما صفتان مشبهتان
بنيتا للمبالغة وان الرحمن ابلغ من الرحيم فيما بنيا له كما وكيفا فكونه صفة مشبهة
يدل على ان معناه ذات متصفة بوصف الرحمة وكونه للمبالغة يدل على ان ذلك
الوصف فيه كامل وكونه ابلغ يدل على انه فيه فى اقصى المراتب ولا شك ان اقصى مراتب
الاتصاف بالرحمة اى الانعام ان يكون انعامه بلا عوض ولا غرض ويكون موجدا للنعمة
وخالقا لها وسيصرح المصنف به فما قيل ههنا بحث اما اولا فلان كون المنعم الحقيقى
ماخوذا فى معنى الرحمن غير ظاهر اذ هو من الصفات المشتقة والوضع فى امثالها نوعى

فلا فرق

فلا فرق من حيث المعنى بينه وبين سائرها الا بالمبالغة والمبالغة لا تدل على كون
المنعم حقيقيا واما ثانيا فلان اعتبار المنعم الحقيقى فيه يخرجه عن المعنى الوصفى اذ
الوصف لا يدل الا على ذات مبهمة وملاحظة الذات بكونه منعما حقيقيا يوجب
تعينا له دينا فى الوصفية واما ثالثا فلان اشتمال معناه على بلوغ الرحمة غايتها
غير ظاهر اذ لا يلزم من الاشتقاق ولا من المبالغة واما رابعا فلانه يفهم منه
ان المنعم من المخلوقات منعم مجازا لغة او عرفا وهذا ايضا غير ظاهر اذ لا يصدق
تعريف المجاز عليه انتهى فاقول قد ظهر لك مما حققناه انفا ان الدال على كون
المنعم الحقيقى ماخوذا فى معنى الرحمن وعلى اشتمال معناه على بلوغ الرحمة غايتها
هو الابلغية لا المبالغة فمنشأ البحث الاول والثالث الذهول عن الابلغية المستلزمة
للامرين المذكورين استلزاما ظاهرا واقول فى جواب البحث الثانى ان معنى لفظ المنعم
الحقيقى ذات ما اتصف بالانعام الحقيقى وتعينه فى الواقع وانحصاره فى الله تعالى
لا يخرجه عن كونه وصفا مشتقا وامرا كليا كما فى مفهوم واجب الوجود على ما صرح
به واما جواب البحث الرابع فهو انه قد عرفت ان المراد بالمنعم الحقيقى ههنا ليس
ما يقابل المجازى بل من كانت النعمة مخلوقة له وهو موجد لها وقد صرح به هذا القائل
فالذى يفهم منه ان المنعم من المخلوقات ليس بخالق للنعمة وانه مستعيض بانعامه
وهو كذلك لان ذلك ليس شان احد الا الله وصرح به ايضا هذا القائل وقوله
وذلك اشارة الى المعنى المذكور الذى هو كلى ومعنى قوله لا يصدق على غيره تعالى
انه من الكليات المنحصرة فى فرد كمفهوم واجب الوجود وخالق كل شىء وبينه بقوله
لان من عداه ممن يوصف بالانعام فهو مستعيض بلطفه وانعامه اى طالب
عوض فى مقابلة لطفه وانعامه فالمستعيض بالعين المهملة لا بالفاء كما فى
بعض النسخ السقيمة لانه قوله يريد به جزيل ثواب او جميل ثناء الى قوله ثم انه
الخ بيان وتفصيل ولا يستقيم ذلك بالنسبة الى الاستفاضة لان ارادة الثناء
الجميل من الخلق وازالة عار الخسة من النفس او رقة الجنسية ليست استفاضة
اى طلبا للفيض منه تعالى فهو تفصيل وبيان لكونه مستعيضا اى طالبا للعوض
الذى يطلبه والغرض الذى يتوخاه هو هذه المذكورات على ما نص عليه المصنف

في شرح اسماء الحسنى حيث قال فان غيره تعالى انما يفعل ما يتعاطاه من التفضل والانعام لغرض نفسه يستعيض به جزيل ثوابا وجميل ثناء او يزيل عن النفس رقة الجنسية او عن القلب حب المال او رذيلة البخل الى غير ذلك من الاغراض انتهى فقوله ههنا او يزيل به رقة الجنسية على ما في بعض النسخ هو الموافق لما نقل من شرح الاسماء الحسنى الا انه ههنا معطوف على يريد داخل تحت تفصيل العوض بجعله اعم من جلب النفع ودفع الضر وهناك معطوف على يستعيض داخل تحت الغرض خارج عن العوض لكونه مقابلا له وفي بعض النسخ او مزيل على صيغة اسم الفاعل بدل يزيل فهو معطوف على مستعيض مقابل له فيرجع من حيث المعنى الى ما ذكر في الشرح المذكور وما وقع في بعض النسخ او يزيح بصيغة المضارع المعلوم بدل يزيل وفي بعضها مزيح على صيغة اسم الفاعل بدل مزيل فلا فرق بينه وبين نسختي يزيل ومزيل الا بحسب اللفظ اذ الازاحة هي الازالة ثم ان معنى ازاحة رقة الجنسية وازالتها ازالة رقة تنشأ عن المجانسة والاتحاد النوعي بين المنعم والمنعم عليه فان انسانا اذا رأى انسانا اخر على اسوء حال فبحكم الجنسية يعطف عليه ويرق له نفسه ويتألم منه ويحصل في نفسه اضطراب ربما يفضي الى المرض فاذا احسن اليه زال اضطرابه واستراح من المه والمذكور في بعض النسخ بدل رقة الجنسية انفة الخسة اي يزيح ويزيل به عار الخسة والدناءة عن نفسها فان من امسك ولم يقض حوائج المحتاجين بالانعام عليهم يعد خسيس النفس وشحيحها وهي ام الرذائل قال الله عز وجل ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون وقوله او حب المال بالنصب عطف على مفعول يزيل ويزيح اي او يزيح ويزيل بلطفه وانعامه حب المال الذي هو رأس كل خطيئة ومرتحل معصية وقوله عن القلب متعلق بكل من ازاحة الرقة وحب المال الا انه على نسخة انفة الخسة يكون المعنى يزيح به عار الخسة عن القلب فلا بد ان يراد بالقلب النفس واعلم ان قوله لان من عداه الى ههنا افادته لا يصدق البالغ غاية الرحمة على غيره تعالى لانك قد عرفت ان البالغ غايتها من يكون انعامه بلا عوض وغرض مع انعامه كالواسطة في انعامه الى الخلق كخدم السلطان بالنسبة الى احسانه الى احد اذ لا مدخل له في النعمة سوى انها يظهر من يده لان ذات النعم اي مهيتها

وقوله ثم انه شرع في بيان عدم صدق المنعم الحقيقي على غيره تعالى [illegible] وبيانه ان من عداه بعد ما علم انه طالب عوض وغرض صح

لان

لان التحقيق ان الجعل الابداعي انما يتعلق بنفس المهية بمعنى انها بنفسها اثر للفاعل وبهذا الجعل الذي يسمى بالفيض الاقدس توجد الاشياء علما ويسمى عينا ثابتا ومهية ووجودها اي خارجا والقدرة في جانب المنعم على ايصالها اي المنعم عليه والداعية الباعثة في جانبه ايضا لان الانعام فعل اختياري لا يتصور صدوره بلا داع وباعث عليه اي على ايصاله والتمكن من الانتفاع بها اي بتلك النعمة في جانب المنعم عليه والقوى الظاهرة والباطنة التي بها يحصل بالفعل ذلك الانتفاع الى غير ذلك من الشروط والالات كلها من خلقه اي من مخلوقة او ناشية من ايجاده وتاثيره اذ لا مؤثر في الوجود الا الله واعلم ان قوله ذات النعم مع ما عطف عليه منصوب على انه اسم لان وقوله من خلقه مرفوع المحل على انه خبرها وقوله لا يقدر عليها احد غيره اما تاكيد لقوله من خلقه او خبر بعد خبر وايا ما كان فيفيد انه يقال منعم حقيقي بمعنى انه موجد النعمة مستقل في ايجاده وذلك ما كتابنا وثالث الوجوه ما ذكره المص بقوله اولان الرحمن لما دل اي باعتبار الكيفية على جلائل النعم واصولها وكانت دقايقها ومحقراتها خارجة عنها ذكر الرحيم ليتناوله ما خرج منها ليكون كالتتمة والرديف له والتتميم ان يؤتى في الكلام بفضلة لنكتة كالمبالغة في قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه اي مع الاحتياج اليه والنكتة فيما نحن فيه ايضا المبالغة وان ده ان المولى للنعم كلها هو الله واقتصر صاحب الكشاف على هذا الجواب ولخصه قدس سره حيث قال او لتخصيص الجواب انه لا يبلغ اذا كان اخص مما هو دونه ومشتملا على مفهومه تعين هناك طريقة الترقي اذ لو قدم الابلغ لكان ذكر الاخر عاريا عن الفائدة كما في الامثلة المذكورة اي في الكتاب وهي قولهم فلان عالم نحرير وشجاع باسل وجواد فياض فان النحرير يشتمل على مفهوم العامل وزيادة وكذا الباسل والفياض بالقياس الى الشجاع والجواد واما اذا لم يكن الابلغ مشتملا على مفهوم الادنى كالرحمن الرحيم اذا اريد بالاول جلائل النعم وبالثاني دقايقها جاز سلوك كل واحد من طريقي التتميم والترقي نظرا الى مقتضى الحال ولما كان الملتفت بالقصد الاول في مقام العظمة والكبرياء جلائل النعم وعظايمها دون دقايقها ولطائفها قدم الرحمن على الرحيم واردف بالرحيم كالتتمة تنبيها على ان الكل منه وان عنايته شاملة لذرات الوجود كيلا يتوهم ان محقرات الامور لا يليق بذاته فيحتشم منه عن سؤالها انتهى ورابع الوجوه

ما ذكره بقوله اوللمحافظة على رؤس الآى اى آيات الفاتحة لا جميع السور والمراد
برؤسها اواخرها فان آخر كل شئ رأس له من ذلك الطرف لا من حيث انه آخر بل من
حيث انه اول من ذلك الطرف وقيل الرأس يستعمل بمعنى الطرف كما وقع فى الحديث
انه بعثه الله تعالى على رأس اربعين سنة اذ هو صلى الله تعالى عليه وسلم مبعوث فى آخر
الاربعين لا فى اوله والا لكان سنه عليه السلام وقت البعثة تسعا وثلثين
اقول طرف الشئ الممتد يعم اوله وآخره فلا يصح ارادته فى الحديث بل المراد فيه ايضا
ما ذكرنا فلا تغفل والمراد بالمحافظة عليها ان تكون تلك الاواخر متوافقة ومتناسبة
فى هيئة مخصوصة وهى فى هذه السورة الكريمة كون ما قبل الحرف الاخير ياء ساكنة
مكسورا ما قبلها كالرحيم والعالمين ويوم الدين ونستعين والمستقيم ولا الضالين
ويجوز ان يكون المراد بالآى العلامات التى تكتب بالحمرة فى المفاصل وبالرؤس ما قبل
تلك العلامات اى اواخر الآيات اقول وانت خبير بان المتبادر من رأس الشئ جزؤه
الاول واطلاقه على ما قبله غير متعارف ثم ان المحافظة المذكورة انما تتم فى
هذه السورة كما اشرنا اليه بتفسير الآى بآيات هذه السورة لكون الكلام فى بسملتها
ولا تتم فى كل سورة كيف وهذه المحافظة تقتضى فى سورة الرحمن تقديم الرحيم والقول
بانها قدمت فى هذه السورة لتلك المحافظة فى سائر السور لتكون التسمية فى الكل
على وتيرة واحدة انما يتم اذا كانت الفاتحة مع التسمية اول سورة نزلت على انه
لا يتمشى فى بسملة سورة النمل لانها حكاية كتاب سليمان عليه السلام الى بلقيس هذا
وكانه لهذا اخر المص هذا الوجه وجعله رابعا قوله ولا ظهر انه غير منصرف اى الراجح
فى الاعتبار ان لفظ الرحمن غير منصرف واعلم ان النحاة اختلفوا فى رحمن فى انه منصرف
او غير منصرف فانه ليس له مؤنث لا رحمى ولا رحمانة لانه صفة خاصة لله تعالى
لا يطلق على غيره تعالى لا على مذكر ولا على مؤنث فعلى مذهب من شرط انتفاء فعلانة
فهو غير منصرف وعلى مذهب من شرط وجود فعلى فهو منصرف وذهب صاحب
الكشاف وتبعه المص الى ان الراجح عدم صرفه من غير نظر الى الاختصاص العارض
المانع لاعتبار التأنيث واليه اشار المص بقوله وان حظر اى منع اختصاصه
بالله تعالى ان يكون له مؤنث على فعلانة او فعلى يعنى ليس الحكم بالظهر بمنع صرفه

مبنيا

مبنيا على انتفاء فعلانة بالنظر الى ذلك الاختصاص فان الاختصاص المذكور كما اوجب
انتفاء فعلانة اوجب انتفاء فعلى ايضا فاعتباره يوجب اجتماع الصرف وعدمه و
بيانه على ما حققه قدس سره انه ان نظر الى انتفاء فعلى وجب ان لا يمنع صرفه لان
وجود فعلى هو الشرط ومناط الحكم فى الظاهر وان نظر الى انتفاء فعلانة وجب
ان يمنع صرفه لان انتفاءها هو مناط الحكم فى الحقيقة اذ بانتفائها يتحقق مضادا
لى التأنيث فى عدم قبول التاء الا انه لخفائه جعل وجود فعلى امارة عليه
ومناطا للحكم فاعتبار الاختصاص يوجب ان يكون ممنوعا من الصرف غير ممنوع
منه وهو محال فوجب ان لا يعتبر امتناع التأنيث اى انتفاء فعلى وانتفاء فعلانة
بسبب الاختصاص العارض وان يرجع الى اصل هذه الكلمة قبل الاختصاص
وتعرف حالها قبله وذلك بالقياس على نظائرها من بابها واياه اراد المص بقوله
الحاقا له بما هو الغالب فى بابه فان الغالب فى باب فعلان ان يكون غير منصرف كسكران
وغضبان وان جاء نادرا منصرفا كخشيان لان مؤنثه خشيانة على ما ذكره المرزوقى
وكان المص ارتضاه ولذا ذكر قيد الغالب ولكن المفهوم من الصحاح ان الصفة
من خشى خشيان فى المذكر وخشيى فى المؤنث وكان صاحب الكشاف ارتضاه حيث
لم يذكر قيد الغالب وقال الحاقا له باخواته وبالجملة لما علم بالقياس الى بابه
واعتبارا اغلب افراده الذى هو فى حكم الكل انه ايضا فى اصله مما تحقق فيه وجود
فعلى كان الحكم بعدم صرفه الحاقا له بما هو الغالب فى بابه اظهر من الحكم بصرفه
الحاقا له بما هو النادر فى بابه فلما كان الحكم بالظهرية بمنع صرفه متضمنا لاعتبار
الكل من الصرف وعدمه جاز كلمة ان الوصلية المقتضية لكون خلاف الشرط اولى
بالجزاء لانه على تقدير عدم منع الاختصاص يكون له مؤنث على فعلى وفعلانة
فالحكم عليه باعتبار احد الامرين اولى قوله وانما خص التسمية بهذه الاسماء
بيان لوجه اختيار هذه الاسماء الثلثة من بين الاسماء الحسنى ليعلم العارف
باساليب الكلام وخواص التراكيب ان المستحق لان يستعان به مبنى على ان الباء
للاستعانة على ما اختاره فى مجامع الامور اى فى كل الامور هو المعبود الحقيقى
الذى يدل عليه كلمة الجلالة الذى هو مولى النعم اى معطيها كلها عاجلها

واجلها جليلها وحقيرها على ما تدل عليه كلمتا الرحمن الرحيم على ما مر تحقيقه وكان
الانسب ان يقول بدل الحقير الدقيق فان وصف نعمة الله بالحقارة بعيد عن كمال الادب
ووجه افادة التخصيص المذكور هذا العلم هو تعليق الاستعانة بالوصف الصالح
للعلية فيشعر بعليته وهذا مما لا يهتدى اليه الا العارف بخواص تراكيب الكلام و
مزاياه ولو حمل العارف على ما هو مصطلح الصوفية فانهم قالوا العارف هو المنصرف
بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق لكان اشد ملائمة لقوله فيتوجه
فانه منصوب باضمار ان بعد الفاء السببية عطفا على يعلم في ليعلم ولا شك
ان العلم الذي يصير سببا لان يتوجه العالم بشراشره اى بكليته ومجامع مشاعره
وهو علم العارف بهذا المعنى وبالجملة فائدة ذلك التخصيص ان يتوجه العارف بسبب
ذلك العلم توجها تاما الى جناب القدس اى الى جناب الله المقدس عن شائبة النقص
والمراد التوجه الى الله عز وجل توجها بالسر بلا جهة ولا مكان فلفظ الجناب
مقحم للتعظيم والا فهو عز وجل منزه عن الجناب ايضا لانه في الاصل الفناء وما قرب
من محلة القوم وقوله ويتمسك بالنصب ايضا عطف على يتوجه والمعنى ويصير
ذلك العلم سببا ايضا لان يتمسك بحبل التوفيق اى بالتوفيق الالهي الذي هو كالحبل
المتين في ان من تشبث به فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها وقوله
ويشغل بضم حرف المضارعة على بناء الفاعل من باب الافعال المنصوب معطوف
على ما سبق اى ويجعل سره اى روحه الذي هو من عالم السر والامر مشغولا بذكره
بان لا يكون في قلبه الا ذكر الله وقوله والاستمداد به بالجر عطفا على ذكره اى
لا يستمد بقلبه الا من الله ولا يستعين الا اياه ونصبه عطفا على قوله سره كما توهم
وهم لا يساعده العقل وقوله عن غيره متعلق بيشغل ومعنى شغل عنه اعرض عنه
اى يجعل سره مشغولا ومعرضا عما سواه بسبب قصره على ما ذكره والاستمداد به
قوله الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري هذا تعريف لفظي للحمد اذ هو بيان
لمعناه اللغوي واما معناه العرفي وهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما وهو الشكر
اللغوي ايضا ثم ان لفظ الحمد يجوز ان يحمل على المعنى المصدري اعني الاتيان بما يدل
على كون المحمود متصفا بالجميل وعلى المعنى المبني للفاعل اعني الحامدية وعلى المعنى المبني

للمفعول

للمفعول اعني المحمودية وعلى الاثر المترتب على المعنى المصدري اعني الحاصل بالمصدر و
التعريف المذكور منطبق على كل واحد من هذه المعاني لان لفظ الثناء ايضا مصدر يطلق
على كل واحد من المعاني المذكورة فاى معنى اريد بلفظ الحمد اريد بلفظ الثناء ايضا
ذلك المعنى لوجوب تطبيق المعرف على المعرف فلام الملك على الاولين لاختصاص
المتعلق بكسر اللام بالمتعلق بفتح اللام وعلى الاخيرين لاختصاص الصفة بالموصوف
واعلم ان صاحب الكشاف قال في تعريف الحمد وهو الثناء والنداء على الجميل فعقب
الثناء بالنداء وهو رفع الصوت اظهارا لما ادعاه من اختصاصه باللسان وكونه
اشيع وادل واطلق الجميل والمصنف تصرف فيه بحذف وزيادة حيث حذف قيد النداء
وزاد قيد الاختياري فوجه الحذف هو ان الثناء قد يطلق على ذكر ما يدل على التعظيم
فلا يكون الا باللسان وقد يطلق على الاتيان بما يدل عليه قولا كان او فعلا وقيل
انه حقيقة فيهما وقيل حقيقة في الاول فقط واما الثاني فمجاز مشهور فان
اريد بالثناء الواقع في تعريف الحمد المعنى الاول بناء على ما ذهب اليه صاحب الكشاف
من اختصاص الحمد بما يكون باللسان فالثناء يدل عليه فيكون تعقيبه بالنداء
مستدركا نظرا الى اصل المعنى الثاني بناء على ما ذهب اليه المحققون من ان حقيقة الحمد
اظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل وهذا اقوى
لكون دلالة الفعل قطعية وحمد الله تعالى وثناؤه على ذاته من هذا القبيل كما قال عليه السلام
لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك فلو تبع من حذف ما يدل على اختصاصه
باللسان لئلا يخرج حمده الفعلي على ذاته فقيد النداء واجب الحذف حذرا عن لزوم
الاستدراك على تقدير وعن لزوم انتقاض تعريف الحمد عكسا على تقدير ثم ان الثناء
باى معنى اخذ يختص بالخير على ما يظهر من التامل في المعنيين واما ما وقع في الحديث
من ان من اثنيتم عليه خيرا وجبت له الجنة ومن اثنيتم له شرا وجبت له النار
فمن قبيل المشاكلة واما وجه زيادة قيد الاختياري فلانهم اتفقوا على ان المحمود عليه
لا بد وان يكون فعلا اختياريا للمحمود حتى ان شراح الكشاف اعتذروا عنه وقال قدس
سره انما ترك قيد الاختياري في تفسير معنى الحمد اما اعتمادا على الامثلة فانها اختيارية
واما لانه اراد الفعل الجميل وهو بالاختيار فزيادة هذا القيد استغنى كلام المصنف

عن الاعتذار المنافي لمقام التعريف فان قلت اذا خص الحمد بالافعال الاختيارية يلزم
ان لا يحمد الله على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة والارادة سواء جعلت عين
ذاته او زائدة عليها بل على انعاماته الصادرة عنها بالاختيار قلت ان تلك الصفات
لكون ذاته تعالى كافية فيها وكونها مبادي افعال اختيارية نزلت منزلة افعال
اختيارية يستقل بها فاعلها كما حققه قدس سره في تصانيفه ثم ان المص
ترك في تعريف الحمد قيدين شاع اعتبارهما فيه احدهما المحمود فيه لكونه ركنا كالمحمود
عليه والثاني كونه على جهة التعظيم احترازا عن الاستهزاء فالشائع في تعريفه
هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري على جهة التعظيم ووجه ترك المص هذين
القيدين هو انه اخذ الثناء بدل الوصف والثناء يدل عليهما دون المحمود عليه
وقوله من نعمة او غيرها اي سواء كان ذلك الجميل الاختياري على جهة التعظيم الذي
يقع محمودا عليه انعاما او غيره فكلمة من بيانية والمراد بالنعمة الانعام لانه الفعل
دون النعمة والمقصود الاشارة الى ان المحمود عليه اي ما يقع الحمد بازائه وان وجب
ان يكون فعلا اختياريا الا انه اعم من ان يكون من قبيل الفواضل او الفضائل لا يقال
لزوم تعلق الحمد بالفعل الاختياري يقتضي ان لا يتحقق الاستحقاق الذاتي للحمد وهو
خلاف ما صرحوا به لانا نقول استحقاقه تعالى للثناء والتعظيم بازاء فعله الاختياري
وصف يقتضيه ذاته تعالى كسائر الصفات الكمالية اذ لا فاعل في الوجود الا هو وان
كل ما يفعله فهو جميل وحسن لما تقرر في محله من ان دخول الشر في القضاء انما هو بالتبع
فثناؤنا عليه وتعظيمنا اياه وان كان معللا بذلك الفعل لكونه باعثا له الا ان
استحقاقه لهذا التعظيم وصف ذاتي له تامل فانه دقيق وبه حقيق فان قلت قوله تعالى عسى
ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقولهم الصبر محمود يدل كل منهما على انه لا يجب في الحمد ان
يقع بازاء امر اختياري قلت الحمد قد يجيء بمعنى الرضاء فالمقام المحمود هو المقام
المرضي وكذا الصبر مرضي واعلم ان المص لما فسر الحمد وكان كل من المدح والشكر قريبا منه
في المعنى وقرينا له في الاستعمال ناسب ان يفسر كلا منهما على وجه تظهر النسبة بينهما
فعقبه بتفسير المدح لاتحادهما في الحروف الاصول ثم بالشكر فقال والمدح هو الثناء
على الجميل مطلقا اي من غير تقييد بكونه اختياريا فالممدوح عليه اعم من ان يكون اختياريا

اوغير

او غير اختياري بخلاف المحمود عليه ثم استشهد عليه بقوله تقول حمدت زيدا
على علمه وكرمه الاول من الفضائل والثاني من الفواضل وكل منهما اختياري اما العلم
فلان المراد به العلم الكسبي الحاصل بمباشرة اسبابه بالاختيار اذ لا يحمد الرجل بالعلم
الضروري فلا يقال حمدت زيدا على علمه فان الواحد نصف الاثنين وبان السماء فوقنا
واما الكرم فلان المراد منه الانعام ولا شك في انه فعل اختياري ولا تقول حمدته على حسنه
لان الحسن ليس فعلا اختياريا له بل مدحته اي بل تقول مدحته على حسنه فثبوت القول
الاول في الحمد يدل على انه يقع بازاء الفعل الاختياري بقسميه وانتفاء القول الثاني
فيه يدل على اختصاصه بالاختياري واما ان القول المنفي في الحمد ثابت في المدح فلا يدل
على تعميم متعلق المدح وعدم اختصاصه بالاختياري لانه لا يعلم منه انه يقع بازاء الاختياري
ايضا اذ على تقدير اختصاص المدح بغير الاختياري يثبت ذلك القول ايضا لكن لما كان غرض
المص الرد على من قال بترادفهما حيث عقبه بتمريض القول بالترادف اكتفى ببيان مادة الافتراق
ولو من جانب واحد اذ يكفي ذلك في حصول هذا الغرض هكذا حقق المقال وقيل القائل
صاحب الكشاف هما اي لفظا الحمد والمدح اخوان نقل عن المص في تفسير قوله هما
اخوان حاشية وهي قوله اي مترادفان لا اختصاصهما بالافعال الاختيارية وهو اختيار
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان حيث قال لا يمدح
بفعل غيره والمدح بالحسن والجمال مأول وهو قول المعتزلة ومذهب علمائهم في الاصول
انتهى كلامه ووافقه قدس سره في هذا التفسير حيث قال في تفسير قوله الحمد والمدح
اخوان اي هما مترادفان ويدل على ذلك انه قال في الفائق الحمد هو المدح والوصف بالجميل
وانه جعل ههنا نقيض المدح اعني الذم نقيضا للحمد لا يقال نقيض المدح هو الهجو لا الذم
لانا نقول المدح يطلق على الثناء الخاص اي الوصف بالجميل ويقابله الذم وقد يخص
بعد المآثر ويقابله الهجو اعني عد المثالب والكلام في المعنى الاول انتهى واعترض عليه
بان ما نقله من الفائق لا يدل على الترادف لجواز ان يكون المدح اعم ويكون حمله
عليه من حمل العام على الخاص كما في قولك الانسان هو الحيوان اقول يأباه مقام
التعريف لاشتراط المساواة فيه واعترض ايضا على ما ذكره من جعل الذم نقيضا للحمد
انه يجوز ان يكون النقيض بالمعنى اللغوي فيصح ان يكون امر واحد نقيضا لغويا للامرين

واجيب عنه بان النقيض بالمعنى اللغوي بمعنى المقابل وكونه امر مقابلا للامرين
غير ظاهر ثم قال وقيل اذ انهما اخوان في الاشتقاق الكبير ويشهد له وجهان الاول
ان الشايع في كتب المص استعمال الاخوة فيما بين لفظين يتلاقيان في الاشتقاق
الكبير او الاكبر الثاني ان الحمد مخصوص بالجميل الاختياري والمدح يعمه وغيره يقال
مدحت اللؤلؤة على صفائها ولا يقال حمدتها فاختير ههنا الحمد على المدح يشعر بالاختيار
وعلى الشكر يتناول الفضائل والفواضل ورد الاول بان ما ذكرناه من الدليلين
اوجب حمل الاخوة ههنا على الترادف والثاني بان المص صرح في تفسير قوله تعالى ولكن
الله حبب اليكم الايمان بان المدح لا يكون بفعل الغير وتاول التمدح بالجمال وحسن
الوجه فالمدح عنده ايضا مخصوص بالاختياري انتهى قوله والشكر مقابلة
النعمة اضافة المقابلة الى النعمة من اضافة المصدر الى المفعول والمراد بالنعمة الانعام
اي الشكر مقابلة المنعم عليه ومكافاته الانعام الواصل اليه من جهة المنعم قوله اداء
مقابلة بالقول بان يثني المنعم بلسانه وعملا اي مقابلة بالعمل بان يخدمه بجوارحه
واعتقادا اي مقابلة بالاعتقاد بان يعتقد اتصافه بصفات الكمال ويحبه في قلبه لاجل
انعامه ثم ان الواقع في بعض النسخ ههنا او الفاصلة بدل الواو الواصلة فان قلت
ايهما اصح قلت ان حمل على تعريف الشكر بالمعنى العرفي الذي هو صرف العبد جميع ما انعم
الله به الى ما خلق لاجله فالصحيح هو الواو لانه ياتي عن هذا الحمل ما سيجيء من قوله
فهو اعم منهما بحسب المورد اذ الشكر بهذا المعنى عبارة عن مجموع افعال الموارد الثلثة
لا كل واحد منها فهو كل لا كلي وكل واحد من تلك الافعال جزء لا جزئي فلا تتاتى النسبة
المذكورة لابتنائها على التصادق المنافي للتفارق الكلي المتحقق بين الكل والجزء وان حمل
على تعريفه بالمعنى اللغوي الذي هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما كما يدل عليه
النسبة المذكورة اذ هو بهذا المعنى كلي وكل واحد من افعال تلك الموارد جزئي له وصادق
عليه فيصح كل واحد من الواو الواصلة او الفاصلة اما او فظاهر واما الواو فلانه يحمل
التركيب ح على تقسيم الكلي الى الجزئي كقولهم الكلمة اسم وفعل وحرف اي منقسمة الى هذه
الاقسام ولا يحمل على تقسيم الى الاجزاء كقولهم السكنجبين خل وعسل وماء قوله قال
افادتكم النعماء مني ثلثة يدي ولساني والضمير المحجبا قيل قاله اعرابي سأل عليا

رضي

رضي الله عنه فاعطاه درهما فرأى رضه في وجهه كراهة ولم يكن معه الا درهم فاعطاه
فقال الاعرابي هذا البيت ومعناه افادتكم النعماء التي لكم عظمها لدي استيفاء الانواع
الثلثة للشكر التي هي المكافات باليد ونشر المحامد باللسان ووقف الفؤاد على المحبة
والاعتقاد وبالغ في ذلك حتى جعل الموارد الثلثة واقعة في مقابلة النعماء ملكا
لاصحابها مستفادا منها كانه قال يدي ولساني وقلبي لكم فليس في القلب الا نصحكم
ومحبتكم ولا في اللسان الا ثناؤكم ومحمدتكم ولا في اليد والجوارح الا مكافاتكم وخدمتكم
وفي وصف الضمير بالمحجب اشارة الى انهم ملكوا ظاهره وباطنه واعلم ان مقتضى سوق
الكلام ان ايراد البيت للاستشهاد على اطلاق لفظ الشكر على افعال الموارد الثلثة مع انه
ليس للفظ الشكر ذكر في البيت ولهذا جعله العلامة التفتازاني لتمثيل جميع اقسام الشكر
ولما كان المقام ينبو عنه لكونه بمراحل عن السياق لم يرض به قدس سره وقال البيت استشهاد
معنوي على ان الشكر يطلق على افعال الموارد الثلثة وبين ذلك بانه جعلها بازاء النعمة
جزاء لها مترتبا عليها وكل ما هو جزاء للنعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة ثم رد على المحقق
فقال ومن لم يتنبه لذلك زعم ان المقصود مجرد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد
على ان لفظ الشكر يطلق عليها فانه غير مذكور ههنا اقول حاصل كلامه قدس سره ان البيت
يدل على مقدمة نجعلها صغرى لمقدمة كلية معلومة لنا من الخارج فينتظم قياس منتج لما
هو المط من اطلاق لفظ الشكر على تلك الافعال فكانه قيل كل من هذه الافعال يقع في مقابلة
النعمة جزاء لها وكل ما يقع في مقابلة النعمة جزاء لها يطلق عليه الشكر اما الصغرى فلما
ذكر في البيت واما الكبرى فلما بين في اللغة واعترض عليه قدس سره بما حاصله انه على تقدير
كونه استشهادا يتوقف الدعوى وهي ههنا اطلاق الشكر لغة على الافعال الثلثة على
الاستشهاد وقد جعل الدعوى جزءا لاثبات الاستشهاد لانها تتحد مع الكبرى الماخوذة
في اثبات كون البيت استشهادا فيدور والجواب ان هذه الدعوى ليست عين تلك الكبرى
بل هي مندرجة تحتها وتلك الكبرى لكونها كلية مشتملة عليها على ما هو شان الشكل
الاول فان كبراه لكليتها تشتمل على النتيجة من غير لزوم دور ومصادرة لاختلاف الاحكام
بداهة ونظرية ومعلومية ومجهولية باختلاف العنوان وتفاوت بالاجمال والتفصيل
وقد حقق ذلك في موضعه بما لا مزيد عليه بقي ان الشاعر جعل المجموع بازاء النعمة

فالمفهوم منه اطلاق الشكر على المجموع لا على كل واحد من الثلاثة وهو المطلوب والجواب عنه
قدس سره ان الشكر يطلق على فعل اللسان اتفاقا وانما الاشتباه في اطلاقه على فعل القلب
والجوارح حتى توهم كثير من الناس ان الشكر في اللغة باللسان وحده ولما جمعه الشاعر
مع الاخيرين وجعلها ثلثة علم ان كل واحد شكر للنعمة وانه اراد ان نعمائكم كثرت
عندى وعظمت فاقتضت استيفاء انواع الشكر وقوله فهو اى الشكر اعم منهما
من وجه تفريع على تعريف الشكر للاشارة الى ان النسبة المذكورة مما تستفاد من
ملاحظة مفهوم التعريف المذكور اى لما كان الشكر عبارة عما ذكر كانت النسبة
بينه وبين الحمد والمدح العموم والخصوص من وجه لان مورده يعم الثلثة بخلافهما
لان موردهما يخص اللسان على ما هو المتبادر من تعريفهما والخص منهما من وجه اخر
لان تعلق الشكر يخص الانعام لوجوب كونه في مقابلة الانعام بخلافهما فان كلا
منهما يعم الانعام وغيرها ولما كان قوله عليه السلام الحمد رأس الشكر ما شكر الله من
لم يحمده يدل على ان الحمد جزء من الشكر لان رأس الشيء يكون جزءا له وعلى ان الشكر ينتفي
بانتفاء الحمد وكان كل منهما منافيا لما ذكره من النسبة اما الاول فلان الجزء ان كان
خارجيا فمباين للكل وان كان عقليا فاعم او مساو واما الثاني فلان ما ينتفي الشيء
بانتفائه لا بد ان يكون جزءا او لازما اعم او مساويا واياما كان فلا يتصور هناك العموم
والخصوص من وجه اراد توجيه الحديث الشريف على وجه لا يقدح في النسبة المذكورة
فقال ولما كان الحمد من شعب الشكر اى الكائن من شعبه على ان يكون الظرف مستقرا او
كائنا من شعبه على ان يكون حالا او خبرا ومعنى كونه من شعبه انه من اقسامه وانما عبر
عن الاقسام بالشعب لكونها متشعبة عن مقسمها الا ان كون الحمد من شعب الشكر باعتبار
المورد واما باعتبار المتعلق فالشكر من شعب الحمد وقوله اشيع للنعمة خبر لكان او خبر
بعد خبر وهو اما من الشيوع اى اكثر شيوعا وتناولا لها اذ كل نعمة يمكن ان يعبر عنها باللسان
ويحمد بازائها او من الاشاعة على ما جوز سيبويه بناء اسم التفضيل من الافعال اى اكثر اشاعة
واظهارا لها وادل على مكانها اى مكان النعمة ووجودها والمفضل عليه في كل من صيغتي
هو الشعبتان الباقيتان اعني الاعتقاد وعمل الجوارح اى لما كان اشيع وادل من الاعتقاد
وعمل الجوارح اما من الاعتقاد فاشار الى وجهه بقوله لخفاء الاعتقاد اى لخفاء

هذه الشعبة لكونه امرا قلبيا لا تدركه الحواس واما من عمل الجوارح فاشار الى وجهه
بقوله ولما في اداب الجوارح اى اتعابها فان الاداب كالاتعاب وزنا ومعنى من الاحتمال
بيان لكلمة ما اى ان عمل الجوارح وان كان ظاهرا الا انه يحتمل خلاف ما قصد به فانك اذا
قمت تعظيما لاحد احتمل القيام امرا اخر اذ المراد ليس القيام للتعظيم واما النطق فهو الذي
يفصح عن كل خفي فلا خفاء فيه ويجلى كل شبهة فلا احتمال له بل هو ظاهر في نفسه ومتميز
لما اريد وضعا كذا قال قدس سره في حاشية الكشاف وقد يتوهم المنافاة بين كلامه
هذا وبين ما ذكره في حاشية المطالع في بيان كون الحمد الفعلي اقوى من القولي من
ان الافعال التي هي اثار السخاوة تدل عليها دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها تخلف
بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية وقد يتخلف عنها مدلولها ودفعه بان قطعية
الدلالة بعد تحققها لا ينافي بعدها عن التحقق لتطرق الاحتمال الا يقال كما ان دلالة القول
لا يتحقق بدون العلم بالوضع ويتوقف عليه كذلك دلالة الفعل يتوقف على علاقته
بينه وبين المدلول وظاهر انه بعد حصول هذين العلمين يتخلف المدلول في القول
ولا يتخلف في الفعل لانا نقول فيما ينفك العلم في المحاورات وبيان المقاصد عن العلم
بالوضع فبمجرد التلفظ به في المحاورة يتحقق دلالته على مدلوله وان لم يحصل القطع
بتحقق مدلوله بمجرد التلفظ بخلاف الفعل فان مدلوله وان كان بعد فهمه مقطوع
التحقق الا ان العلم بالعلاقة بينهما لا يحصل بمجرد صدوره من الفاعل بل لا بد في الاكثر
من نظر وفكر حتى يحصل العلم بالعلاقة وجواب لما في قوله ولما كان الحمد هو قوله
جعل على بناء المجهول اى لاجل كون الحمد من بين شعب الشكر اشيع وادل من سائر الشعب
جعل الحمد رأس الشكر والعمدة فيه فكما ان الرأس اظهر الاعضاء واعلاها وهو اصل
لها وعمدة لبقائها كذلك الحمد اظهر انواع الشكر واشهرها واشملها على حقيقته
الشكر التي هي الابانة عن النعمة وكشفها حتى اذا انتفى كان ما عداه كالمنتفي فقال اى
بناء على هذا الجعل قال عليه السلام الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده
فانه اذا لم يعترف بالانعام ولم يثن على المنعم بما يدل على تعظيمه واكرامه لم يظهر
منه شكر وان اعتقد وعمل فلم يعد شاكرا لان حقيقة الشكر اظهار النعمة
والكشف عنها كما ان كفرانها اخفاؤها وسترها كذا قال قدس سره ونحو منه

الكلام ان قوله عليه السلام الحمد رأس الشكر ليس محمولا على ظاهره اذ يراد انه جزء
حقيقة من الشكر وكذا قوله ما شكر الله من لم يحمده ليس المراد منه انه ينتفي الشكر
حقيقة بانتفاء الحمد حتى ينافي النسبة المذكورة بل كل منهما مبني على المبالغة
في تمثيل الحمد بالقياس الى سائر الشعب بالرأس بالقياس الى سائر الاعضاء في
كونه اصلا وعمدة وكون ما عداه بالنسبة اليه كالعدم فلا يقدح في النسبة
المذكورة فاندفع توهم المنافاة قوله والذم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر لما
كان معرفة نقيض الشيء تفيد زيادة معرفة لذلك الشيء لما تقرر من ان كمال معرفة
الاشياء انما هو بمعرفة اضدادها تعرض لبيان نقيضهما اذ المراد بالنقيض هنا
الضد لا النقيض المصطلح الذي هو عبارة عن رفع الشيء وسلبه لان الذم وجودي
كالحمد والمدح لانه وصف بالقبيح على جهة التحقير ثم ان المشهور ان الذم نقيض المدح
فالحكم بكونه نقيضا للحمد انما يصح على تقدير ترادف الحمد والمدح على ما ذهب اليه
صاحب الكشاف واما على تقدير كون المدح اعم من الحمد على ما مشى اليه المصنف فلا يصح ذلك
الحكم وما يقال لا شبهة في ان كل ما هو نقيض للاعم فهو نقيض للاخص الا يرى ان اللاحيوان
كما هو نقيض للحيوان نقيض للانسان لان كل لا حيوان لا انسان بدون العكس فناشئ
من عدم الفرق بين كون نقيض احد المفهومين عين نقيض المفهوم الاخر وبين صدق
نقيض احدهما على جميع ما يصدق عليه نقيض الاخر والمطلوب هو الاول والمتحقق
فيما ذكره من التنوير هو الثاني اذ اللاحيوان الذي هو نقيض الاعم ليس عين اللاانسان
الذي هو نقيض الاخص كيف وهما مفهومان متغايران يمكن تصور كل منهما بدون
الاخر ثم يصدق مفهوم اللاانسان على كل ما يصدق عليه اللاحيوان بحكم ما تقرر
عندهم من ان نقيض الاخص اعم مطلقا من نقيض الاعم وصدق روم في المثال المذكور كيف
ولو استلزم صدق احد المفهومين على كل ما يصدق عليه الاخر اتحادهما لاتحد الحيوان
مع الانسان لان كل انسان حيوان ويبقى في المقام خلل اخر ايضا وهو انه على تقدير عدم
الترادف بين المدح والحمد يكون كل منهما نقيضا وضدا للذم اذ التضاد من الطرفين
وقد تقرر عندهم ان ضد الواحد لا يكون الا واحدا فالاولى ان المراد من النقيض المنافي
ومنافي العام مناف للخاص ويقال ان قول المصنف هما اخوان الى هاهنا داخل تحت مقول

قيل

قيل وحكاية لكلام الكشاف وهو مبني على الترادف فلا يرد عليه شيء مما ذكر قوله ورفعه
اي رفع لفظ الحمد في قولنا الحمد لله بالابتداء اي بسبب كونه مبتداء قال قدس سره ربما
يتوهم ان المجرور معمول للمصدر واللام لتقويته كما في قولك اعجبني الحمد لله فذكر ارتفاعه
بالابتداء مع ظهوره ليتبين ان الظرف هاهنا مستقر وقع خبرا له وليرتبط به بيان ان اصله
اعني النصب انتهى قد يقال الاولى ان يقال وجه التعرض لرفع الحمد حالا ونصبه في الاصل
التنبيه على ان الحمد يستحق التقديم على الله باعتبار الحال والاصل وتوهم كون الظرف
او المجرور معمولا للحمد يرفع ببيان ان كون لله خبرا ولا دخل فيه للتعرض لرفع الحمد انتهى ورد
بان التعرض لرفعه توطئة لبيان كون الظرف خبرا وهو لدفع التوهم المذكور بالجملة
قوله وخبره لله يريد به ان الظرف ليس لغوا متعلقا بالحمد بان يكون قيدا للمبتداء
ويكون الخبر محذوفا فانه لا ضرورة تدعو اليه قوله واصله اي اصل الحمد النصب
يعني ان يكون منصوبا او الاصل فيه النصب او اصل هذا الرفع النصب بمعنى انه مغير من
النصب ومعدول عنه واياما كان فالمراد ان الاصل في اعراب الاصل ان يكون منصوبا وان
كان مرفوعا حالا وبين قدس سره كون الاصل فيه النصب بان المصادر احداث متعلقة
بمحالها كما انها تقتضي ان تدل على نسبتها اليها والاصل في بيان النسب والمتعلقات
هو الافعال فهذه مناسبة تستدعي ان يلاحظ مع المصادر افعالها الناصبة لها وقد
وقد تأيدت هذه المناسبة في مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها منصوبة بافعال
مضمرة فلذلك حكم بان اصله النصب وايد بانه قراءة بعضهم واشار اليه المصنف بقوله
وقد قرئ به اي فقد قرئ الحمد لله بالنصب على الاصل لانه في الاصل حمدت الله حمدا
حذف الفعل لدلالة المصدر عليه وادخل اللام على المفعول وقدم الحمد وعرف باللام
فصار الحمد لله بفتح الدال على النصب بالفعل المحذوف ثم عدل عن النصب الى الرفع
لما ذكره المصنف بقوله وانما عدل عنه اي عن النصب الى الرفع بان جعل مرفوعا بعد ما كان
منصوبا ليدل اي العدول او الرفع على عموم الحمد وثباته اما دلالة العدول على ما ذكر
فلان العدول عن الاصل يقتضي نكتة وما ذكر يصلح نكتة فيحمل عليه واما دلالة الرفع
عليه فلان الجملة الفعلية مع تقلب اسمية والاسمية صالحة لان يقصد بها ما ذكر
وعلى التقديرين انما يتم الكلام لو لم يدل النصب والجملة الفعلية على العموم والثبات

فاقول ان اريد بالعموم الدوام وجعل الثبات عطفا تفسيريا له فالامر ظاهر لان الفعلية
انما تدل على الحدوث والتجدد دون الدوام والثبات واما الاسمية فهي وان دلت
بنفسها على الثبوت المطلق اى لا بشرط التجدد ولا بشرط عدمه على ما صرح به الشيخ
عبد القاهر بانه لا دلالة في زيد منطلق على اكثر من ثبوت الانطلاق لزيد الا انها
بمعونة المقام وانضمام العدول اليها عما يفيد التجدد تدل على انه اريد تجرد ذلك
الثبوت المطلق عن التجدد والثبوت المطلق كما ذكره الشيخ الا انها تدل دلالة عقلية
على الدوام على ما قال الرضى في الصفة المشبهة انها لما لم تدل على التجدد ثبت الدوام
بمقتضى العقل اذ الاصل في كل ثابت دوامه اى ما لم يظهر ما يقطعه وان اريد بالعموم
عموم الحمد وشموله لجميع افراده بحيث لا يشذ فرد منها حتى يكون المعنى ان كل فرد من افراد
الحمد من الازل الى الابد من اى حامد كان ثابت لله تعالى فالاسمية تدل عليه بمعونة اللام
واما الفعلية فانها لا تدل عليه ولو بمعونة اللام لانها ان قدر ان الاصل حمدت حمدا كما
هو المشهور فغاية الامر انه يفيد بعد دخول لام الاستغراق على المصدر شموله لجميع افراد
حمد المتكلم وحده وان قدر ان الاصل نحمد على ما فعله صاحب الكشاف فانما تدل
على ان جميع افراد الحمد الصادرة منا ثابت له تعالى ولا تدل على ثبوت الافراد الازلية
له تعالى كالحمد الصادر منه تعالى في الازل وقوله دون تجدد وحدوث يؤيد كون الثبات
تفسيرا للعموم حيث تعرض للتجدد عطف تفسيري وفائدته الاشارة الى ان التجدد
الذى يدل عليه الفعل بمعنى الحدوث لا بمعنى التقضي شيئا فشيئا قال قدس سره
في حواشي المطول ان دخول الزمان الذى من شانه التغير في مفهوم الفعل يوذن باعتبار
التجدد في الحدث وذلك لان المناسبة بينهما اكثر واعتبار الاقتران على هذا الوجه
اولى وانسب ثم قال هذا اذا اريد بالتجدد الحدوث واما ان اريد به التقضي شيئا
فشيئا فالصحيح انه ليس داخلا في مفهوم الفعل وضعا بل يفهم من خصوصية الحدث
او اقتضاء المقام لكنه يخالف بظاهره ما ذكره في شرح الكشاف حيث قال فيه
ولما كان الرفع دالا على الثبوت مجردا عن قيد التجدد والحدوث ناسب ان يقصد به
الثبات والدوام بمعونة المقام بخلاف النصب المستلزم لتقدير الفعل الدال بوضعه
على الحدوث والتقضي فانه يدل على ان التقضي داخل في مفهوم الفعل وضعا تدبر فان قلت

الجملة

الجملة الاسمية التي تدل على الثبات دون التجدد والحدوث انما هي اسمية الصرفة
واما اسمية التي خبرها جملة فعلية فقد صرحوا بانها كالفعلية الصريحة في افادة
التجدد والتي خبرها ظرفية كما فيما نحن فيه ان قدر الظرف فالفعل فهي ايضا اسمية
خبرها فعلية وان قدر باسم الفاعل فلكونه بمعنى الحروف بقرينة عمله في الظرف يكون
في حكم الفعل قلت فرقوا بين الفعلية الصريحة وبين الاسمية التي خبرها فعلية بان
المعتبر في الفعلية نسبة الفعل الى فاعله وانها على التجدد البتة والمقصود في
الاسمية المذكورة نسبة الفعلية الى المبتداء وكون النسبة في الفعلية التي
وقعت خبرا على التجدد لا يستلزم كون نسبتها الى المبتداء كذلك فيجوز ان تحمل
هذه الاسمية على الدوام عند وجود الداعي كالعدول بخلاف الفعلية لكنه
يشكل فيما اذا كان المسند اليه في الفعلية الواقعة خبرا ضمير المبتداء نحو زيد
قام فان النسبة الى ضمير الشيء نسبة اليه حقيقة فمقتضى الفعلية ان تكون
تلك النسبة على سبيل التجدد فيلزم تحقق المتنافيين ولا يمكن ان يجاب عنه
بان اللازم تحقق الدلالتين ولا تنافي بينهما وانما التنافي بين مدلوليهما ولا تحقق
لهما اذ لا يلزم من تحقق الدلالتين تحقق المدلولين فالمتحقق لا تنافي فيه والذى فيه
التنافي لم يتحقق لان كون الكلام دالا على المتنافيين محذور ايضا بل التحقيق في
الجواب هو ان المنسوب الى المبتداء ليس عين المنسوب الى الضمير بل المنسوب اليه
هو مجرد القيام والمنسوب الى المبتداء هو مضمون الجملة الفعلية وهو القيام في
الزمان الماضي فيجوز ان يكون ثبوت القيام لزيد على سبيل التجدد وفي الزمان الماضي
ويكون القيام المتجدد الواقع في الزمان الماضي ثابتا له دائما فيكون ظرف ثبوت
القيام لزيد هو الزمان الماضي فقط وظرف كون زيد قائما في الزمان الماضي
هو جميع الازمنة مثلا اذا كان زيد ضاحكا وقت العصر فكونه ضاحكا وان اختص
بالعصر الا ان كونه ضاحكا في العصر ليس مختصا بالعصر بل دائمي لصدق قولنا
دائما زيد ضاحك في العصر قوله وهو اى الحمد من المصادر التي تنصب
بافعال مضمرة لا تكاد تستعمل معها تاييد ثان لقوله واصله النصب على ما ظهر
مما نقلنا منه قدس سره فكانه قال يؤيد كون اصله النصب انه قرئ به وانه

من المصادر التي يحذف ناصبها وجوبا سماعا وهي على ما ذكره ابن الحاجب سبعة
سقيا ورعيا وخيبة وجدعا وحمدا وشكرا وعجبا ومعنى كونه لا تكاد تستعمل
تلك الافعال مع تلك المصادر او تلك المصادر مع تلك الافعال ثم ان المصنف غير ههنا
اسلوب الكشاف فانه ذكر هذا التأييد في جنب قوله واصله النصب كما هو المناسب
والمصنف اخره بالفصل بينهما بما هو من تتمة السابق ومتعلق به تعلقا تاما دفعا
لان يتوهم ان معنى اصالة النصب كثرة استعمال المصدر منصوبا بفعل مضمر
قوله والتعريف فيه للجنس لما ذكر معنى الحمد واعرابه وما يتعلق بهما شرع في بيان
معنى اللام ولم يقل واللام فيه لتعريف الجنس تنبيها على ان كون اللام فيه للتعريف
امر مفروغ عنه لا نزاع فيه اصلا وانما التردد في انه لتعريف الجنس او الاستغراق
قوله ومعناه اي معنى التعريف الجنسي في الحمد الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد
ما هو يريد به ان معناه الاشارة الى ماهية الحمد وحقيقته لان قوله ان الحمد ما هو
بيان لقوله ما يعرفه بتقدير من اي من ان الحمد ما هو والمراد بما هو ما يقع في جواب
السؤال عن الحمد بما هو وقد تقرر في محله ان الواقع في جواب السؤال عن النوع بما هو انما
هو الحد المبين لماهية المحدود وحقيقته فحاصله ان معنى تعريف جنس الحمد الاشارة
الى حقيقته المعلومة المتميزة عند كل من هو عالم بالوضع ولذا قال قدس سره
في قوله ومعناه الاشارة الخ تصريح بان معنى تعريف الجنس الاشارة الى حضور الماهية
في الذهن وتميزها هناك من سائر الماهيات فان المنكر وان دل على ماهية معقولة
متميزة في الذهن حاضرة عنده الا انه لا اشارة فيه الى تعينها وحضورها فاذا عرف
بلام الجنس فقد اشير الى ذلك والفرق بين حضورها وتعينها في الذهن وبين الاشارة
الى تعينها وحضورها مما لا يخفى ثم قال قدس سره وتحقيق الكلام ان معنى التعريف
مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود اي معلوم متعين حاضر في الذهن
وقد صرح به بعض الفضلاء حيث قال التعريف يقصد به معين عند السامع
من حيث هو معين كانه اشار اليه بذلك الاعتبار واما النكرة فيقصد بها
التفاتا للنفس الى معين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان معينا
في نفسه لكن بين مصاحبته للتعين وملاحظته فرق جلي وتمهيد في تصوير ذلك

مقدمة

مقدمة هي ان فهم المعاني من الالفاظ بمعونة الوضع والعلم به فلا بد ان تكون
المعاني متصورة ممتازة بعضها عن بعض عند السامع فاذا دل باسم على معنى فلا يخلو
اما ان يكون ذلك الاعتبار او كون المعنى معينا عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا
معه اولا فالاول يسمى معرفة والثاني نكرة ثم الاشارة الى تعين المعنى وحضوره
ان كان بجوهر اللفظ يسمى علما اما جنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا وماهية
كاسامة واما شخصيا ان كان فردا منها كزيد والا فلا بد من امر خارج عنه يشار به
الى ذلك فاللام اذا دخلت على اسم فاما ان يشار بها الى حصة معينة من مسماه
فردا كانت او افرادا مذكورة تحقيقا او تقديرا ويسمى لام العهد ونظيره العلم الشخصي
واما ان يشار الى مسماه ويسمى لام الجنس وح اما ان يقصد المسمى من حيث هو كما في التعريفات
ونحو قولنا الرجل خير من المرأة ويسمى لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي
واما ان يقصد المسمى من حيث هو موجود في الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه
الثابتة له في ضمنها فاما في جميعها كما في المقام الخطابي بعلة ايهام ان القصد
الى بعضها دون بعض ترجيح لاحد المتساويين على الاخر ويسمى لام الاستغراق ونظيره
كلمة كل مضافة الى النكرة واما في بعضها كقولك ادخل السوق حيث لا عهد ويسمى
عهدا ذهنيا ومؤداه مؤدى النكرة ولذلك يجري عليه احكامها فظهر ان اللام اما
لتعريف الجنس او لتعريف العهد وان الاستغراق ليس معنى تعريف الجنس وان كان
مستفادا من المعرف بلام الجنس في المواضع الخطابية وقرائن الاحوال انتهى فعلى هذا
التحقيق معنى قول المصنف والتعريف فيه للجنس ان التعريف فيه للحقيقة من حيث هي بقرينة
جعله مقابلا للاستغراق حيث قال او للاستغراق اي للجنس باعتبار القصد اليه من حيث
تحققه في ضمن جميع افراده حسبما يقتضيه المقام اذ العهد الذهني مما لا يساعده المقام
وفي بعض النسخ وقيل للاستغراق قيل هذا القائل هو السكاكي ثم ان المصنف رجح كونها
للجنس حيث قدمها ومرض القول بالاستغراق في بعض النسخ وتبع في ذلك صاحب
الكشاف فانه بت القول بكونها للجنس ورد الاستغراق حيث قال والاستغراق
الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم واختلف الناظرون في الكشاف في وجه اختيار
الجنس ورده الاستغراق وذكروا وجوها والشريف قدس سره زيف جميع تلك

الوجوه ثم قال والحق ان السبب في الاختيار هو ان اختصاص الجنس مستفاد من جوهر
الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الافراد فلا حاجة في تأدية المقصر الذي هو ثبوت
الحمد له تعالى واستغناؤه عن غيره الى ان يلاحظ الشمول والاحاطة ويستعان فيه بالامور
الخارجية فان قلت اذا استعين بها صار اختصاص افراد الحمد مصرحا به واذا اكتفي
بدلالة جوهر الكلام صار مفهوما ضمنيا والاول اولى فلم اختار الثاني قلت اجاب
عن هذا قدس سره في حواشي المطول بان الاختصاصين متلازمان فان كان المقصود
اختصاص الجنس فالامر ظاهر وان كان اختصاص الافراد فقد جعل اختصاص الجنس
دليلا عليه وسلوك طريقة البرهان فن من البلاغة وانت خبير بان هذا الوجه الذي
ذكره قدس سره يتوقف على امرين احدهما ان الاختصاص المستفاد من اللام بمعنى الحصر وثانيهما
ان اختصاص الجنس اجلى واعرف من اختصاص جميع الافراد حتى يكون الاول دليلا
على الثاني وكلا الامرين محل بحث اما الاول فقد قدح فيه العلامة الدواني حيث قال
في حواشي مختصر الاصول قوله قدس سره قد دل بالوضع التعريف والتخصيص على اختصاص
الجنس المستلزم لاختصاص المحامد كلها وفيه بحث لان الظاهر ان اللام انما تدل على
الاختصاص بمعنى التعلق لا بمعنى الانحصار يدل على ذلك انهم لم يعدوه من طرق القصر
كما عدوا سائر الحروف المشعرة بالحصر منها وان قولك المال لزيد لو كان دالا على قصر المال
على زيد كان قولك ما المال الا لزيد مفيدا لحصر المال في صفة الاختصاص في زيد لا حصر المال في زيد
لحصول هذا المعنى على هذا التقدير قبل ورود ما والا ولما كان قولك لله الحمد مفيدا
لقصر الحمد على الاختصاص بالله تعالى لا على قصره على الله تعالى لان قولك الحمد لله لما كان
دالا على اختصاص الحمد به بمعنى كونه مقصورا عليه تعالى لم يكن تقديم الظرف
مفيدا لهذا الاختصاص الحاصل بدونه بل لقصر ذلك الاختصاص على المبتدأ و
اللازم منتف كيف لا وصاحب الكشاف نفسه قال في سورة التغابن قدم الظرفان
في قوله تعالى له الملك وله الحمد ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله
عز وجل وهذا صريح في ان هذا الحصر لم يكن حاصلا بدون التقديم اذ لو كان حاصلا
بدونه لم يكن التقديم مفيدا لهذا الحصر لكونه مدلول الكلام بجوهره لاشتماله
على اللام انتهى واقول في الجواب يكفي في دلالة اللام على الاختصاص بمعنى الانحصار

كون

كون مقصود المقام حصر جميع المحامد فيه تعالى فالقصر في مقام الحمد مستفاد من اللام
باستعانة المقام ولا يلزم ان يكون دالا على القصر في جميع موارد استعمالها فاندفع
جميع ما ذكره من وجوه الدلالة سوى ما نقله مما ذكر في سورة التغابن وجوابه ايضا
يستفاد مما قال قدس سره في شرح المفتاح من ان كون اللام الجارة في لكم دينكم
مفيدة للاختصاص بمعنى الحصر ان سلم لم يناف دلالة التقديم عليه لجواز اجتماع
الادلة على مدلول واحد وقد قال في الحاشية هناك يعني ان الاختصاص المستفاد من اللام
ليس بمعنى الحصر ولو سلم فلا منافاة انتهى وفي كلامه قدس سره ايضا اشارة الى ان اختصاص
الحصري ليس بمعنى لام الاختصاص لكن ينافي هذا ان يستعان فيه بالمقام كما ان الاستغراق
ليس بمعنى تعريف الجنس لكنه يستفاد من المعرف بلام الجنس باستعانة المقام على
ما سبق تحقيقه وقد يقال في الجواب ان الاختصاص المستفاد من اللام هو الاختصاص
في الاثبات والمستفاد من التقديم هو الاختصاص في الثبوت وانت خبير بما فيه من التكلف
من غير ضرورة تدعو اليه واما الثاني فلانه يجوز ان يستدل باختصاص جميع الافراد على
اختصاص الجنس لكون الاختصاصين متلازمين فليس الاستدلال باحدهما على الاخر
اولى من العكس اذ ليس احدهما اوضح من الاخر والدليل لا بد ان يكون اوضح من المدعى فهما
في مرتبة واحدة فلا يتعين كون احدهما دليلا على الاخر مثبتا به وجوابه ان الاستدلال
من اختصاص الجنس على اختصاص جميع الافراد استدلال برهاني وعكسه استقرائي
واين البرهاني من الاستقرائي واما ان الاختصاصين في مرتبة واحدة اذ ليس
احدهما اعرف واجلى فكيف يستدل به على الاخر فتعقل اختصاص الجنس لا يتوقف على
تعقل الافراد وملاحظة وجود الجنس في ضمنها حتى لو فرض وجود الجنس من حيث هو
هو بدون تحققه في ضمن الافراد وبجوز الافراد لتحقق اختصاص الجنس بخلاف
الاختصاص الاستغراقي الذي هو اختصاص الجنس في ضمن جميع الافراد فانه
يتوقف تعقله على تعقل امر زائد وهو وجود الجنس في ضمن الافراد وقد تقرر في
محله ان ما يكون شرط تعقله اكثر كان عند العقل اخفى وما كان اقل كان عنده اوضح واعرف
واعلم اني قد سألني في بعض اسفارنا واحد من فضلاء العصر فقال عندك وجه
وجيه لاختيار الجنس دون الاستغراق غير الوجوه المذكورة افاده بعض

اسانيدى هو انه لما كان المقصر هو الدوام والثبات حتى عدل عن النصب الى الرفع
لاجله وجب الحمل على الجنس دون الاستغراق اذ لا دوام ولا ثبات لكل فرد وانما
الدوام والثبات للجنس والطبيعة فعلت تجدد افراد الموضوع لا ينافى اتصاف
طبيعة الموضوع فى ضمن تلك الافراد المتجددة بالمحمول على وجه الدوام والاستمرار
والذى تفيده اسمية الجملة هو هذا على ان تجدد الافراد تستلزم تجدد الطبيعة
بل عين تجددها لما تقرر فى محله ان اتصاف المفرد بامر هو عين اتصاف الطبيعة لا يشترط
بذلك الامر لعدا طنينا فى الكلام لما اقتضاه تحقيق المقام وقوله اذ الحمد فى الحقيقة
كله لله تعالى ذهب اكثر الناظرين الى انه دليل الاستغراق والاولى ان يجعل دليلا
لكل من الجنس والاستغراق لان الغرض من تخصيص الجنس ايضا تخصيص جميع الافراد لكن
بطريق البرهان على ما عرفت فالمقصد الاصلى سواء جعلت اللام للجنس او الاستغراق
هو اثبات جميع المحامد له تعالى نعم فى الدليل الى الاخير يوهم ان هذا المقصد انما يحصل
على تقدير الاستغراق ومعنى قوله اذ الحمد فى الحقيقة كله له تعالى انه تعالى فى ذاته
يستحق كل الحمد لا ان الحمد كله مختص به تعالى والا لزم المصادرة على المطلوب ثم
ان دعوى حصر استحقاق الحمد كله فى الله تعالى مبنى على عدم الاعتداد بحمد العبد بجعل
الجنس فى المقام الخطابى منصرفا الى الكامل كانه كل الجنس والا فلا يصح تخصيص جنس
الحمد ولا جميع افراده به سبحانه اما عند اهل الحق فلان خالق افعال العبد عندهم
وان كان هو الله تعالى لكن للكسب فيه مدخل فيرجع الحمد اليه ايضا بهذا الاعتبار كيف
وقد صرح ائمة الكلام بان للعباد افعالا اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها
فيستحقون بها الحمد والذم فى الدنيا ولهذا ذم الله الكافرين حيث قال عز وجل
يحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فانه يدل بمفهومه على انهم ان احبوا ان يحمدوا بما
فعلوا من الافعال الحسنة لما استحقوا هذا الذم واما عند المعتزلة فلان خالق
افعال العبد عندهم هو العبد وبمجرد تمكين الله تعالى واقداره عليها لا يختص الحمد
عليها به تعالى غاية الامر انه يرجع اليه سبحانه ايضا كل حمد باعتبار وهو لا يفيد التخصيص
بل الاشتراك والى ما ذكرنا مقصد واشار بقوله اذ ما من خير الا وهو موليه فهو
تعليل لقوله الحمد كله لله تعالى يعنى ان كل حمد انما يقع بازاء ما هو خير وجميل وما

من خير

من خير اى جميل الا ومعطيه وموجده هو الله تعالى لا غير وبهذا الاعتبار يكون حمد العبد
بازاء الخيرات الحاصلة له بكسبه راجعا الى حمد الله تعالى ولهذا قيد كون كل الحمد
له تعالى بقوله فى الحقيقة فلا يرد ان هذا الدليل لا يدل على المدعى اذ حمد العبد فى مقابلة
افعاله الكسبية حمد يستحقه العبد لانا نقول نعم لكن بحسب الظاهر لا فى الحقيقة
لان كل ما هو محمود عليه منه تعالى اما بوسط كالنعم الواصلة الينا من غيرنا بيد او بغير
وسط كالنعم الفايضة علينا ابتداء بلا مدخلية الغير مثل الوجود وما يتبعه
من الكمالات وجعل قوله بوسط اشارة الى ما يرى المعتزلة من نسبة افعال العباد
الى اختيارهم وقوله او بغير وسط الى ما يرى الاشاعرة من نسبة الكل الى القدرة القديمة
كما فعله البعض لا يلائمه ما ذكره فى معرض الاستدلال من قوله كما قال الله تعالى وما بكم من
نعمة فمن الله فانه يدل على ان المؤثر فى النعم كلها هو الله تعالى فان معنى كونها من الله تعالى صدورها
عنه تعالى قوله وفيه اى فى اثبات الحمد له تعالى اشعار بانه تعالى حى قادر مريد عالم اى متصف
بهذه الصفات اذ الحمد لوجوب كونه واقعا بازاء الفعل الاختيارى لا يستحقه الا من كان
هذا المذكور من الصفات شانه اى حاله ووصفه بان يكون متصفا بها لان الاختيار
يستلزمها لامتناع صدور الفعل من الفاعل باختياره بدون حيوة وقدرة وارادة
وعلم لما تقرر من انها مباد للافعال الاختيارية قوله وقرى الحمد لله بالكسر اى بكسر الدال
باتباع الدال اللام اى بجعل الدال تابعا للام الجر فى لله فى الكسر وقرئ ايضا بالعكس
اى بضم لام الجر فى لله باتباع اللام الدال بجعلها مضمومة مثل الدال والاول لغة بنى
تميم وبعض غطفان قرا بها الحسن البصرى والعكس لغة بعض قيس قرا بها ابرهيم بن ابى عبلة
ورجح صاحب الكشاف هذه القراءة من حيث انها جعل الحركة البنائية تابعة للاعرابية
التى هى اقوى لدلالتها على المعنى ومما يقوى هذه القراءة ويرجحها ان فيه تفخيم لفظ الجلالة ورجح
بعضهم قراءة الحسن لكونها فى قبيلتين ولكون الاكثر فى اللغة جعل الثانى متبوعا ولان
فى قراءة الحسن جعل الحركة اللازمة متبوعة وغير اللازمة تابعة وهو اولى من العكس
اذ غير اللازم يزول فيسهل حذفه للاتباع ولما تعرضت وجوه الترجيح من الطرفين توقف
المصنف ولم يرجح شيئا منهما ولما كان ههنا مظنة ان يقال الاتباع احد الحرفين للاخر فى حركته انما
يكون فى كلمة واحدة مثل منحدر الجبل بضم الدال اتباعا للراء ومغيرة بكسر الميم اتباعا للغين

ولحمد لله كلمتان فكيف وقع الاتباع في كلمتين اشار الى وجه جوازه بقوله تنزيلا لهما
اى للفظ الحمد ولفظ لله من حيث انهما يستعملون في المحاورات معا بحيث لا ينفك احدهما
غالبا منزلة كلمة واحدة فعومل بهما ما عومل بكلمة واحدة فجرى فيهما الاتباع الرب
في الاصل اى اصل وضعه بمعنى التربية اى مصدر يستعمل بمعنى التربية يقال ربه ربا
بمعنى رباه تربية فهما مترادفان واما حديث ان زيادة اللفظ تدل على زيادة المعنى فليس
بمطرد كما سبق وهى اى الرب بمعنى التربية او التربية والتذكير باعتبار الخبر
تبليغ الشئ وايصاله الى كماله وهو ما يتم به النوع اما في ذاته كهيئة السرير فانها
كمال للخشب السريري اذ لا يتم السرير في حد ذاته الا بها ويطلق عليه الكمال الاول او في
صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته الا به ويختص باسم الكمال
الثاني والقول بان المراد ههنا هو الثاني مما لا وجه له فانه تعالى مكمل جميع ما سواه ذاتا
وصفة فالتخصيص بالاخير تحكم تدبر فالتربية ايصال الشئ الى ما يتم به ذاتا او صفة
شيئا فشيئا اى تبليغا تدريجيا كتبليغ النطفة الى مرتبة الانسانية متدرجا في
اطوار الخلق كما نطق به الكتاب العزيز ثم وصف به المربي ابتداء من غير ان يجعل بمعنى الفاعل
او يقدر ذو للمبالغة في تلبسه بالتربية كانه عين التربية ومتجسم منها كالصوم في رجل
صوم والعدل في رجل عدل فانهم حققوا ان جعل مثل هذه التراكيب من المجاز العقلي
ابلغ من اعتبار المجاز في الطرف بجعل العدل مثلا بمعنى العادل او ذو عدل بتقدير المضاف
قيل وانت خبير بان كلمة ثم في قوله ثم وصف به ليس واقعا موقعه لان الوصفية ليس
بعد نقله من معناه المصدري بل في حال كونه مصدرا ليفيد المبالغة لكون المجازة
عقليا اقول قد عرفت ان معنى قوله هو في الاصل بمعنى التربية انه في اصل وضعه يستعمل
مصدرا بمعنى التربية يقال ربه ربا بمعنى رباه تربية فمعنى قوله ثم وصف به ثم استعمل
وصفا اى محمولا على الغير ولا شك ان استعماله وصفا متاخر عن استعماله مصدرا
وقيل القائل هو صاحب الكشاف فانه جعل كونه نعتا اصلا حيث قال ويجوز ان يكون
وصفا بالمصدر للمبالغة بعد ما قال اولا هو نعت اى صفة مشبهة بمعنى الراب
من ربه يربه بفتح العين في الماضي وضمها في الغابر فهو رب فان الرب صفة مشبهة
بمعنى الراب ووجه التمريض هو انه جعله صفة مشبهة من الفعل المتعدي فلابد

من التاويل بان يقال اراد انه ماخوذ من ربه بعد جعله لازما بالنقل الى فعل بالضم
كما سلف في الرحيم وايضا فيه تفويت للمبالغة المستفادة من الوصف بالمصدر
فان الصفة المشبهة وان بنيت للمبالغة الا انها اين من المبالغة التي يجعل
فيها الذات عين الوصف القائم به ولما كان مجئ الصفة على فعل من باب فعل يفعل
نادرا استشهد له في الكشاف بمثال هو ما ذكره المصنف بقوله كقولك نم
الحديث ينم بالضم والكسر فهو نم اى نمام والنميمة رفع الحديث على وجه الافساد
ولا بد فيه ايضا من اعتبار النقل المذكور لقدس سره وكان في ترك المفعول نوع
اشارة اليه وقوله ثم سمى به المالك اشارة الى ان مراد صاحب الكشاف من قوله
الرب المالك انه سمى به المالك بان نقل الى معنى المالك بعد كونه نعتا بمعنى المربي
واشار الى المناسبة المصححة للنقل بقوله لانه يحفظ ما يملكه ويربيه
يعني ان الحفظ والتربية لازم للملك عادة لكن عبارة الكشاف ظاهرة في
ان معنى الرب هو المالك من غير ان يكون هناك نقل من معنى اخر وعبارة المصنف
ايضا في شرح الاسماء الحسنى صريحة في ان الرب بمعنى المالك من غير نقل حيث قال وقيل
معناه المالك من ربه يربه فهو رب اذا ملكه وذكر ايضا بعض المفسرين ان الرب يطلق
لغة بالاشتراك اللفظي على المالك والسيد والمربي والمنعم والمصلح والمعبود والكل
هنا معتبر قوله ولا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا كقوله تعالى ارجع الى ربك اى لا يستعمل
لفظ الرب استعمالا شايعا او في الاسلام مفردا في غيره تعالى الا مقيدا اى بالاضافة
كرب الدار ومنه قوله تعالى حكاية عن يوسف ارجع الى ربك واما قول الحارث بن
حلزة في مدح منذر بن ماء السماء، وهو الرب والشهيد على يوم الحيارين والبلاء
بلاء، فنادر وفي الجاهلية وانما قلنا مفردا لانه يستعمل في غيره تعالى جمعا سواء
قيد بالاضافة او اطلق قال قدس سره واما لفظ الارباب فحيث لم يطلق على الله
تعالى وحده جاز تقييده بالاضافة واطلاقه كما يقال رب الارباب وكالعلماء ارباب
متفرقون اقول المقيد بالاضافة في رب الارباب هو الرب وليس بجمع والجمع اعني
الارباب ليس بمقيد بالاضافة الا ان يراد بالتقييد بالاضافة ان يكون واقعا في التركيب
التقييدي الاضافي فتامل ثم ان معنى قوله الا مقيدا انه يجوز استعماله في غيره تعالى

حال كونه مضافا في الجملة لا انه في جميع صوره الاضافة ويقبح استعماله في غيره تعالى
اذ لا يصح اطلاق رب العالمين ورب الخلق اجمعين على غيره تعالى وقد يقال لنا في جواز
اطلاق الرب على غيره تعالى مقيدا بالاضافة ما رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة مرفوعا
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يقل احدكم اطعم ربك واسق ربك وارض ربك
ولا يقل احدكم ربي وليقل سيدي ومولاي ولا يلزم من جوازه في شريعة يوسف على ما
حكاه الله تعالى عنه انه ربي احسن مثواي وارجع الى ربك جوازه في شريعتنا لان
قص الشرايع السابقة بلا انكار انما يكون شريعة لنا اذا لم يقم دليل على بطلانه
في شريعتنا وكفاك دليلا عليه هذا الحديث المرفوع ويجاب بان النهي في الحديث
للتنزيه لا التحريم وقيل الاسلم ان يتمسك بظاهر الحديث ويجتنب عن اطلاق الرب
على غيره تعالى قوله والعالم بفتح اللام اسم لا صفة لما يعلم به اي وضع لما يكون وسيلة
الى العلم بالشيء فهو مشتق من العلم بمعنى الادراك لا من العلم بفتح اللام بمعنى العلامة والمعنى
انه اسم لهذا المفهوم الكلي كما يصدق على المجموع وعلى كل نوع وجنس ونوع يصدق على
كل شخص فيصح اطلاقه على الاشخاص نظرا الى المعنى ويؤيده قوله كالخاتم والقالب اي كما ان
الخاتم والقالب مع اشتقاقهما من الختم والقلب اسمان لما يختم به ويقلب به الشيء من
شكله الاصلي الى شكله وليسا بصفتين كساير الاسماء الالة كذلك العالم مع اشتقاقه
من العلم اسم لما يعلم به الشيء ووجه التاييد ان كلا من الخاتم والقالب يطلق على الشخص
فالتشبيه بهما يفيد صحة الاطلاق ايضا على الشخص الا انه لم يقع وعدم الوقوع لا ينافي
الصحة لكن هذا مقتضى النظر الجليل واما النظر الحكمي فيقتضي ان الشخص من حيث انه شخص
لا يعلم به الصانع وستحققه فاصبر صبرا جميلا وقوله غلب فيما يعلم به الصانع خبر
بعد خبر اي غلب بعدما كان في اصله عاما يصح اطلاقه على كل ما يعلم به الشيء صانعا
كان او غيره فيما يعلم به الصانع خاصة فلا يطلق العالم على ما يعلم به غير الصانع كالدوال الاربع
مثلا والاطلاق الصانع عليه تعالى ورد في كلام النبي عليه السلام على ما اخرجه الحاكم في
المستدرك عن حذيفة انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال انا الله صانع كل صانع وصنعته و
اخرج الطبراني ايضا حديثا اخر اتقوا الله فان الله فاتح لكم وصانع والمراد بما يعلم به
الصانع ما يستدل به على وجود الصانع يعلم من المصنوع ثم ان وجه الدلالة على وجود

الصانع

الصانع وصفاته كما سيجيء هو الامكان او الحدوث وكل منهما من الامور العامة
الشاملة لجميع المصنوعات لا اختصاص لشيء منهما بشخص دون شخص فالشخص من حيث
هو شخص ومشتمل على المشخصات لا مدخل له في الاستدلال المذكور فانا نستدل
بامكان الممكن بما هو ممكن على وجود الواجب لا بامكان زيد بخصوصه فلا يصدق
مفهوم ما يعلم به الصانع على الاشخاص من حيث هي اشخاص وان صدق عليها من حيث انها
ممكنات وبهذا الاعتبار هي كليات اجناس وانواع وهذا هو السر في عدم اطلاق لفظ
العالم على الافراد فهو اسم للقدر المشترك بين اجناس ما يعلم به الصانع وبين مجموعها
فكما يطلق على كل جنس فيقال عالم الافلاك وعالم العناصر وعالم النبات وعالم الحيوان
فكذلك يطلق على المجموع فيقال العالم بجميع اجزائه محدث فقوله وهو اي ما يعلم به
الصانع ويستدل به عليه كل ما سواه من الجواهر والاعراض عام خص منه البعض
وهو الاشخاص بقرينة حمله على ما يعلم به الصانع فكل فرد من افراد الجوهر والعرض
وان صدق عليه انه سواه الا انه لعدم كونه بخصوصه مما يعلم به الصانع لا يصدق
عليه انه عالم ولهذا احتيج في اطلاق العالم على كل فرد من افراد الانسان الى العلاقة المجازية
على ما سيجيء في كلام المصنف واما حمله على الكل المجموعي فمع انه ياباه جمعه اذ لا تعدد في
المجموع يستلزم خروج الاجناس والانواع مع انها يعلم بها الصانع ويطلق عليها العالم
كما عرفت وقد يقال الكل مجموعي وان العالم هو مجموع الجواهر والاعراض المحسوسة بان
يخص الجواهر والاعراض المحسوسة بان يخص منها اذ هي التي يعلم بها الصانع واطلاقه
على الاجناس والانواع مثل عالم الحيوان وعالم الانس وعالم الجن مجاز وان جمعه باعتبار
ان الله تعالى عوالم غير هذا العالم المحسوس كعالم الصفات وعالم المثال وعالم الغيب وعالم
المعاني اقول اذا اعتبر في مفهوم العالم كونه مما يعلم به الصانع حتى خص بجملة الجواهر والاعراض
المحسوسة فمن اين يكون لله تعالى عوالم غير هذا العالم المحسوس حتى يكون جمعه باعتبارها
ثم انه نقل عن المصنف في الحاشية انه قال لنا من الجواهر والاعراض احسن من قول صاحب
الكشاف من الاجسام والاعراض لانه لا يتناول الجوهر الفرد ولا المركب من جوهرين
او ثلثة لانها ليست عرضا وهو ظاهر ولا جسما عند صاحب الكشاف لان الجسم
عند المعتزلة هو الطويل العريض العميق انتهى وكذا لا يتناول المجردات عند من يقول

بثبوتها الا انّ الذى يستدل بامكانها على وجود الصانع هى الاجسام والاعراض
لانّها محسوسته ومعلومته الاحوال وما سواها لو سلّم وجوده فليس بمحسوس ولا معلوم
فلا يتيسر الاستدلال به وقوله فانّها تعليل لكون الجواهر والاعراض ما يعلم به الصانع
واللام فى قوله لامكانها وافتقارها الى موثر واجب لذاته يتعلق بما بعده من خبرانّ
اعنى قوله يدلّ وجوده اى وجود الصانع فحاصل الكلام انّ كون الجواهر والاعراض
مما يعلم به الصانع انّما هو لدلالتها على وجود الصانع من حيث انّها امور ممكنة
يتساوى طرفا وجودها وعدمها بالنظر الى ذاتها ككفتى الميزان وذلك التساوى يوجب
الافتقار الى مؤثر يرجح وجوده على عدمه لامتناع ترجح احد المتساويين على الاخر
من غير مرجح قال المصنف فى الطوالع ان الامكان محوج للممكن الى السبب المؤثر لانّ الممكن
لما استوى طرفا وجوده وعدمه امتنع وجوده بلا مرجح والعلم به بديهى وذلك المرجح
يجب ان يكون واجبا لذاته والا لكان ممكنا فيحتاج الى مرجح اخر فاما ان يتسلسل او يدور
فالمجموع المشتمل على التسلسل والدور ممكن ايضا فيحتاج الى مؤثر واجب وهذا الدليل
كما ترى مبنى على انّ علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان كما ذهب اليه الحكماء واختاره
المصنف وسائر المحققين وان كان مذهب المتكلمين ان علة الافتقار الحدوث لانّ ملاحظة
الحدوث لا يدلّ الا على ثبوت قديم فجاز ان يكون ذلك القديم ممكنا فلا بد لنا على ثبوت
الواجب وايضا لا حاجة فى مسلك الامكان الى الاستعانة ببطلان الدور والتسلسل
كما اشرنا اليه وهو احد مسلكى اثبات الواجب على ما تقرر فى موضعه فمن قدر فى كلام
المصنف مقدمة اخرى حيث قال فى توجيهه فانّها لكونها ممكنة مفتقرة الى مؤثر واجب
لذاته تدلّ على وجود الصانع نفيا للدور والتسلسل فجعل الدليل موقوفا على ابطال
الدور والتسلسل فقد ضيّع ما قصده المصنف من انّ دليل اثبات الواجب لا يتوقف
على ذلك وانّ مجرد ملاحظة الامكان يفيده والى هذا ذهب المحققون قوله وانّما
جمعه اى انّما جمع لفظ العالم مع انّ الافراد كان اصلا واخف ليشمل ما تحته من
الاجناس المختلفة ظاهره انّ المراد شموله للاجناس من انفسها لا شموله لافرادها
بناء على انّ العالم لا يطلق على الافراد فيكون المعنى لو لم يجمع وقيل ربّ العالم لتبادر
منه بشهادة العرف هذا العالم المشاهد فجمع يشمل جميع ما تحت مفهوم العالم

من الاجناس

من الاجناس المختلفة الى هذا المعنى حمل بعض شرّاح الكشاف قوله يشمل كلّ جنس
وردّ عليه قدس سره بانّ المقام يقتضى ملاحظة شمول احاد الاشياء المخلوقة
كلها وبانّ المقابل للعالم المشاهد العالم الغائب فاذا كان الافراد موهما انّ المقصر
هو الاول فقط ناسب ان يثنّى ليتناولهما معا فانّ الكلّ مندرج فيهما قطعا واجيب
بانّ ربوبية الجنس مستلزمة لربوبية افراده واحاده اذ ايجاده فى المختلفة
وجريان التشخصات والعوارض عليها داخل فى ربوبيته وانّ التثنية لا اشعار لها
بالكثرة فالاولى الجمع لكونه مشعرا بها اقول مقتضى المقام ان يؤتى بعبارة تدلّ على
ربوبيته لجميع الموجودات ولزوم ربوبيتها فى نفس الامر لربوبية الجنس لا يستلزم
دلالتها عليها لجواز ان يكون اللزوم غريبا واما انّ التثنية لا اشعار فيها بالكثرة
فنقول بعد اندراج الكلّ فى المتقابلين اى حاجة الى الاشعار بالكثرة وههنا احتمال
اخر اختاره قدس سره وان كان خلاف ظاهر عبارة الشيخين وهو ان يحمل الكلام على
ارادة شمول افرادها بان يقال المراد انّه لو افرد معرفا باللام وقيل ربّ العالم لربما
توهم انّ القصد الى استغراق جنس واحد او الى الحقيقة اى القدر المشترك بين الاجناس
فلما جمع واشير بصيغة الجمع الى تعدد الاجناس واستغرق افرادها بالتعريف زال التوهم
بلا شبهة وفهم المقصود بلا مرية ولما كان يرد على هذا الحمل انّ العالم لا يطلق على واحد
من الجنس المسمى به كزيد مثلا فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فانّ اللفظ المفرد
لا يستغرق الا افرادا ينطلق على كلّ واحد منها اجاب عنه قدس سره بانّ العالم لما كان
منطلقا على الجنس باسره نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل جمع لا واحد له من لفظه فكما انّ
الجمع اذا عرف استغرق احاد مفرده وان لم يكن صادقا عليها كذلك العالم اذا عرف
يشمل افراد الجنس المسمى به وان لم يكن منطلقا عليها كانها احاد مفرده المقدر فالعالمون
بمنزلة جمع الجمع فكما انّ لفظ الاقاويل يتناول كلّ واحد من احاد الاجناس انتهى
ولما كان هذا خلاف ظاهر عبارة الكشاف قال لدفعه فقوله يشمل كلّ جنس اى
افراده فعلى هذا قول المصنف يشمل ما تحته من الاجناس معناه يشمل افراد ما تحته واعترض
على هذا الجواب بانّا لا نسلّم انّ الدالّ على الاجناس بمنزلة الجمع وانّ جمعه بمنزلة جمع
الجمع حتى يلزم التناول المذكور بعد اللام فانّ لفظ جنس مثلا يشمل كلّ جنس والاجناس

الاقاويل كذلك العالمون يتناول كلّ واحد من احاد صح

التي هي جمعه لا يشمل احاد كل جنس والا لزم تناول الحكم للاشخاص اذا قلنا الاجناس
كذا وليس كذا اقول قد حقق قدس سره في تصانيفه ان الجموع المعرفة تستعمل على
وجهين احدهما ان يراد بها المجموع من حيث هو مجموع فيكون الحكم مستندا اليه دون كل
واحد كقولك للرجال عندي درهم فان اللازم درهم واحد للكل بخلاف قولك لكل
رجل عندي درهم والثاني وهو الاكثر والاشهر استعمالا ان يراد بها كل واحد من
فيكون الحكم مستندا الى كل فرد سواء كان اثباتا كقوله تعالى والله يحب المحسنين اي كل محسن
او نفيا كقولك لا اشتري العبيد اي لا هذا ولا ذاك انتهى فاقول اذا قلنا الاجناس كذا
فيقتضي هذا التحقيق يجب ان لا يخلو عن احد الوجهين اما الاول فكقولنا الاجناس مترتب
متصاعدة فان هذا الحكم مستند الى المجموع من حيث هو اذ لا يتصور الترتب في كل جنس
فضلا عن كل فرد واما الثاني فكقولنا الاجناس موجودة في الخارج فان هذا الحكم مستند الى
الفرد لانه الموجود في الخارج والتخلف في بعض المواد مثل قولنا الاجناس توجد في ضمن الانواع
فنشا في خصوص المادة فان الجنس من حيث هو جنس له احكام مخصوصة لا يسري الى
افراده ككونه كليا وطبيعيا وذاتيا وكونه موجودا في انواعه مما يكون منشاه الجنسية
بقي ههنا شيء وهو انه قد يقصد بالجمع المحلى باللام الجنس دون الاستغراق كما في قوله تعالى تجري
من تحتها الانهار فالجمع ايضا يوهم ان القصد الى الجنس دون الاستغراق وجوابه ان الجمع
المحلى باللام حقيقة في الاستغراق وانما يحمل على الجنس مجازا عند عدم قرينة الاستغراق
صرحوا به فبعد ملاحظة اقتضاء المقام شمول الافراد وعدم قرينة الجنس لا مجال لهذا
التوهم هذا ثم لما بين المص فائدة اصل الجمع سواء كان صحيحا كالعالمين او مكسرا كالعوالم
اراد ان يبين وجه صحة خصوصية الجمع بالواو والنون فان شرط هذا الجمع ان كان اسما ان
يكون علما مذكرا عاقلا كزيدون وان كان صفة ان يكون مذكرا يعقل نحو مسلمون فقال
وغلب العقلاء الذكور منهم اي من افراد العالم كالملك والانس والجن على غير العقلاء كالافلاك
والعناصر فجمعه بالياء والنون كسائر اوصافهم كما يجمع جميع اوصافهم بالياء والنون
يعني انه وان لم يكن صفة بل اسما كما سبق لكنه اسم يشابه الصفة في دلالته على الذات باعتبار
معنى هو كونه يعلم به فجمع كما يجمع جميع الصفات فالسائر بمعنى الجميع ويجوز ان يكون بمعنى
الباقي ويراد بالاوصاف ما هو اعم من الحقيقة وما هو بمنزلتها قوله وقيل اسم وضع

لذوى

لذوى العلم يعني ان العالم وان كان اسما مشتقا من العلم الا انه موضوع لذوي العلم خاصة
لا يستعمل بحسب الوضع في غير ذوي العلم مما يعلم به الصانع وقوله من الملائكة والثقلين
بيان لذوي العلم وقوله وتناوله لغيرهم اي وتناول لفظ العالم بهذا المعنى لغير ذوي العلم
من الجمادات والحيوانات على سبيل الاستتباع جواب لما عسى ان يتوهم انه بربوبيته تعالى
يتناول لغير ذوي العلم ايضا فما وجه التخصيص بذوي العلم وحاصل الجواب انه وان لم يتناول
غيرهم بطريق استعمال اللفظ في معنى شامل للكل لكنه يتناوله بطريق الاستتباع اي
الاستلزام من غير ان يقصد من اللفظ ويستعمل هو فيه فان الاستتباع انفهام معنى
من لفظ لم يستعمل فيه لا حقيقة ولا مجازا ولا كناية بل بمعونة المقام كانفهام مجيء العسكر
من قولنا جاء السلطان ووجه الاستتباع ههنا ان مربوبية الاصل يستلزم مربوبية الفرع
استلزام مجيء السلطان مجيء خدمه وحشمه وقيل عني به الناس ههنا اي العالم وان كان
اسما لمفهوم عام هو ما يعلم به الصانع لكن عني به في قوله تعالى رب العالمين الخاص وهو الناس
خاصة كما عني به ذلك في قوله تعالى اتاتون الذكران من العالمين وقوله فان كل واحد منهم عالم
اشارة الى العلاقة المجوزة لهذه العناية والمصححة لجمعه يعني ان علاقة هذا المجاز ووجه صحة
جمعه هو ان كل فرد من افراد الناس كالعالم من حيث انه يشتمل كل منهم على نظائر ما في العالم
الكبير من الجواهر والاعراض قال المص في الحاشية بيانه على الوجه المختصر الذي يحتمله هذا المقام
ان بدن الانسان المتكون فيه الاخلاط الاربعة بمنزلة العالم السفلي المشتمل على العناصر
الاربعة الكائنة والفاسدة فالسوداء لكونه باردا يابسا كالارض والبلغم لكونه باردا
رطبا كالماء والدم لكونه حارا رطبا كالهواء والصفراء لكونه حارا يابسا كالنار وروحه
المشتمل على الحواس الظاهرة والباطنة المدبرات لامر البدن والمنبت للاعصاب التي
محل الحس والحركة كالعالم العلوي المنوط امر السفليات به كما قال الله تعالى يدبر الامر من السماء
الى الارض هذا كلامه بعبارته وقال الراغب هذا القائل جعفر بن محمد قال العالم اثنان عالم
كبير وهو الفلك بما فيه وعالم صغير وهو الانسان سمي كل انسان عالما لان فيه من جواهر العالم
الاكبر الاخلاط الاربعة ولان لحمه كالارض الرخوة وعظامه كالجبال ودمه الجاري في العروق
كالمياه في الانهار ونفسه كالريح وشعره كالنبات وفيه من الملك العقل ومن البهائم الشهوة
ومن النبات النمو وفيه ايضا من عالم الغيب الروح والعقل ومن عالم الشهادة البدن

المركب من الاعضاء المتخالفة الحقايق ولقد فصل الغزالي فيه كل التفصيل فليراجع الى تصانيفه وقوله يعلم به الصانع صفة لقوله نظائر ما في العالم اي يعلم بتلك النظائر ويستدل بها على الصانع كما يعلم ويستدل بما ابدعه في العالم الكبير من الدلائل القاطعة على وجود الصانع الخبير ولذلك الاشتمال المذكور سوى على بناء الفاعل بقرينة قوله في المعطوف وقال اي سوى الله تعالى بين النظر فيهما اي بين العالمين في النظر والاستدلال بهما فباعتبار التعدد المعنوي المفهوم من لفظ فيهما صح اضافة لفظ بين الى غير المتعدد فان المعتبر في اضافة بين ان يكون الى متعدد معنى وان كان مفردا لفظا كقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله على ان النظر في احدهما غير النظر في الاخر ففي النظر ايضا تعدد معنى ثم انه ان اراد بالتسوية ما يفهم من قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم فقوله وقال وفي انفسكم افلا تبصرون معطوف على سوى لكنه لا عطفا تفسيريا بل مستقل في افادة ان منشا هذا القول ايضا هو الاشتمال المذكور كما انه منشا التسوية وان اراد بها التسوية المفهومة من قوله وفي انفسكم حيث ذكر هذا القول بعد قوله وفي الارض ايات للموقنين فعطف قوله وقال يكون ح عطفا تفسيريا بيانا للتسوية فيكون المعنى سوى بينهما حيث قال وفي انفسكم بعدما قال وفي الارض ايات للموقنين فان معناه وفي انفسكم ايضا ايات لهم ظاهرة كانها محسوسة افلا تبصرون وقد حقق المص وجه اشتمال الارض والانفس للايات في تفسير هذه الاية في سورة والذاريات بما لا مزيد عليه فليطالع ثمه وانما مرض هذين القولين لان التخصيص خلاف الظاهر

قوله وقرئ رب العالمين بالنصب اي نصب لفظ رب على المدح بتقدير اعني او النداء بتقدير يا اي يا رب العالمين او بالفعل الذي دل عليه لفظ الحمد لله كانه قيل نحمد رب العالمين فعلى الاول يكون مفعولا لنحمد وعلى الثاني صفة لمفعوله واياما كان فهو منصوب بنحمد وانما لم يجعل منصوبا بلفظ المذكور لما تقرر من ان اعمال المصدر المعرف باللام قليل فلا يصار اليه بلا ضرورة سيما في فصيح الكلام ولا ضرورة ههنا لظهور الوجه الصحيح وقيل للنصب وجه اخر ظاهر وهو انه فعل ماض والجملة لتعليل حمده تعالى ورد بانه لا بد لهذه الجملة وان كانت للتعليل من موضع الاعراب ولا مجال للوصفية والقول بالحال يجر الى التكلف وايضا لا يناسب الفصل بهذه الجملة بين الصفتين الاتيتين

وبين

وبين موصوفهما فما حسبه اظهر خلاف الظ اقول انه لا يجوز ان يكون جملة معترضة لا محل لها من الاعراب سيقت للتعليل ثم ان ما ذكره من المحذور مشترك بين هذا الوجه وبين الوجوه المذكورة في الكتاب فما هو جوابكم فيها فهو الجواب فيه والحق ان هذه الوجوه كلها خلاف الظ ولذلك اتى بصيغة التمريض مع انه نسب هذه القراءة الى زيد بن علي

قوله وفيه اي في وصفه تعالى بكونه ربا للعالمين دليل على ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة الى المبقي حال بقائها اقول لا يخفى ان المناسب اما ان يقال وفيه دليل على ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المؤثر حال وجودها بدل قوله الى المحدث حال حدوثها ليكون اشارة الى مذهب الحكماء القائلين بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان لا الحدوث او يقال دليل على ان المحدثات بدل قوله على ان الممكنات ليكون اشارة الى مذهب المتكلمين القائلين بان علة الافتقار هو الحدوث لكنه اراد ان يشير الى ان الافتقار الى العلة وجودا وبقاء ثابت على كلا المذهبين لا كما زعم البعض من انه لا افتقار اليه بقاء عند القائلين بان العلة هو الحدوث الا انه قدم الاشارة الى مذهب الحكماء لكونه مختارا عنده كما سيقول لاستقلاله في اثبات المط من غير حاجة الى ضم شيء من الخارج كما في مسلك الحدوث وبيانه على وجه يتضح به المرام هو ان من قال علة الافتقار الى المؤثر هي الامكان ذهب الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها ايضا والى هذا ذهب المص ايضا في الطوالع الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء لبقاء الامكان الموجب للاحتياج فان الامكان للممكن ضروري انتهى ومن قال ان العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان شرطا او شطرا يلزمه ان يكون حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزمه جماعة منهم متمسكين ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان يخرج اليه لم يبق حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا لم يرض به المحققون كالمص وغيره فقالوا الاحتياج الى المؤثر حال البقاء ثابت على هذا القول ايضا بملاحظة مقدمة اخرى هي ان الحادث

اما عرض او جوهر وقد ثبت ان الاعراض غير باقية بل متجددة دائما اما بتعاقب الامثال
او بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر
اعني الاجسام وما يتركب هي منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة
المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما فلله در المص حيث اشار في قوله على
ان الممكنات الى مذهب الحكماء القائلين بعلية الامكان وفي قوله الى المحدث حال الحدوث
الى مذهب القائلين بعلية الحدوث للتنبيه على ما هو تحقيق مذهبي المتكلمين والحكماء
من احتياج ما سوى الله تعالى من الموجودات الى المؤثر وجودا وبقاء فمن قال ان القائلين
بعلية الحدوث ذهبوا الى عدم افتقارها اليه حال البقاء لانعدام الحدوث حال البقاء
واختار المص مذهب الحكماء على ما صرح به سابقا بقوله فانها لامكانها وافتقارها
انتهى فقد ذهل عما قصده المص من بناء الكلام على المذهبين اذ لو كان مراد المص بناء الكلام
على ما اختاره من مذهب الحكماء لوجب ان يقال وفيه دليل على ان الممكنات كما هي مفتقرة
الى المؤثر في وجودها بدل قوله الى المحدث حال حدوثها ثم ان وجه دلالة كونه تعالى
ربا على ما ذكر هو ان التربية كما مر تبليغ الشيء الى كماله اللائق له على التدريج ولا شك
ان هذا التبليغ لا يتصور بدون الوجود فهو مستدع للوجود فهو الموجد والمبقي اذ
البقاء دوام الوجود واستمراره تبصر قوله الرحمن الرحيم كرره على صيغة المجهول
وفي بعض النسخ كرره بافراد الضمير بتاويل هذا اللفظ وغرضه ما استدل به على ان
التسمية ليست جزأ من الفاتحة من انها لزم التكرار بلا فائدة في فصيح الكلام وحاصل
الدفع منع الملازمة مستندا بان لهذا التكرير فائدة جليلة هي انه للتعليل اي تعليل
استحقاقه تعالى للحمد لانه يفيد ان ذلك الاستحقاق لاجل اتصافه تعالى بهما على ما ستذكره
اشارة الى قوله فيما بعد اجراء هذه الاوصاف الخ مع قوله فان ترتب الحكم الخ قوله
مالك يوم الدين على وزن فاعل قراءة عاصم والكسائي ويعقوب ويعضده اي يقويه
ما ذكر من قراءة عاصم قوله تعالى يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله ووجه
كونه عاضدا ان تملك في هذه الاية من الملك بالكسر لا من الملك بالضم بقرينة قوله
شيئا اذ لا معنى لان يقال يوم لا يكون نفس ملكا لنفس شيئا بخلاف ما اذا قيل لا يكون
نفس مالكا لنفس شيئا اي نفعا وضرا فقوله والامر يومئذ لله وان ثمت التقوية

بدونه

بدونه للاشارة الى ان المفعول في مالك يوم محذوف وان التقدير مالك الامور يوم الدين
على ما سيجيء على ان اللام في لله ظاهرة في الملك ففيه ايضا تقوية وقرأ الباقون من القراء
ملك على فعل صفة مشبهة قال صاحب الكشاف وملك هو الاختيار ولما كان حمل
الاختيار على ما قراءه الباقون غير صحيح عدل عنه المص الى قوله وهو المختار قد يقال
ولو قال بدل قوله وهو المختار وهو الابلغ لكان اقرب الى التقوى اذ الادب مع كتاب الله ان
لا ترجح القراآت بعضها على بعض قال ابو جعفر النحاس بعد ان حكى اختلاف المفسرين في ترجيح
قراءة ذلك دقيقة مصدرا وفعلا ان الديانة تحظر الطعن على القراءة التي قرأ بها الجماعة
فهما قراءتان حسنتان لا يجوز تقديم احديهما على الاخرى وقال الشيخ ابو شامة قد اكثر
المصنفون في التفاسير من الترجيح بين قراءتي مالك ملك حتى بالغ بعضهم الى حد يكاد يسقط
وجه القراءة الاخرى وهذا ليس بمحمود بعد ثبوت القراءتين واتصاف الرب تعالى بهما
ثم ان المص علل كونه مختارا بوجوه ثلثة الاول انه قراءة الثقات واليه اشار بقوله
لانه قراءة اهل الحرمين وهم اولى الناس بان يعرفوا القرآن غضا طريا كما انزل وقراءتهم
الاعلون رواية وفصاحة وقد وافقهم قراء البصرة والشام وحمزة من الكوفة والثاني
التاييد القرآني واليه اشار بقوله ولقوله تعالى لمن الملك اليوم فان المراد باليوم يوم
القيمة فقد وصف ذاته بالملك يوم القيمة والقرآن يتعاضد بعضه ببعض ويتناسب
معانيه في الموارد والثالث ما اشار اليه بقوله ولما فيه من التعظيم بينه قدس سره
بان ما تحت حياطة الملك من حيث انه ملك اكثر مما تحت حياطة المالك من حيث انه مالك
فان الشخص يوصف بالمالكية نظرا الى اقل قليل ولا يوصف بالملكية الا نظرا الى اكثر
كثير وايضا الملك اقدر على ما يريده في تصرفاته واكثر تصرفا فيها وسياسة لها واقوى
تمكنا منها واستيلاء عليها من المالك في مملوكاته ثم قال ولا يقدح في الاول انه يقال
مالك الدواب والانعام ولا يقال ملكها فان ذلك ليس من حيث ان حياطته قاصرة
عنها بل من حيث ان الملك يضاف عرفا الى ما ينفذ فيه التصرف بالامر والنهي ولا في
الثاني ان المالك يتصرف في مملوكه بالبيع وامثاله وليس ذلك للملك في رعاياه لان
الكلام في الموضوع اللغوي دون العرف الشرعي فللملك ان يتصرف فيهم بما شاء واما
كون التصرف حقا او ليس بحق فمما لا يعتبر في الملك ولا في المالك لغة بل شرعا انتهى واعترض

عليه السيد الصدر بانه ان اراد بقوله الملك يضاف عرفا الى ما ينفذ فيه التصرف
بالامر والنهي حصر اضافته الى القابل للامر والنهي فهو غير مسلم اذ كثيرا يضاف الى المدينة
وهي غير قابلة لهما وان لم يرد الحصر لا يكون ذلك مانعا عن صحة الاضافة الى الدواب والانعام
وقد جعله مانعا عنه هف ثم قال فان قلت اضافة الملك الى المدينة بتقدير المضاف
فالتقدير ملك سكان المدينة مثلا قلت فليجز اضافته الى الدواب والانعام بتقدير مضاف
ويكون التقدير ملك ملاك الدواب والانعام مثلا وليس كذلك انتهى قوله وليس
كذلك يعني يجوز اضافته الى الدواب والانعام ولو بتقدير مضاف فاقول ومما يدل
لعله يجوز اضافته بتقدير المضاف فان المقدر كالملفوظ فان مدار صحة اضافته كون
المضاف اليه حقيقة مما يقبل التصرف المذكور ولا شك ان قولنا ملك اصحاب الدواب
صحيح وبعد تقدير المضاف لا فرق بين ملك الدواب وبين ملك اصحاب الدواب فتامل
واورد صاحب الكشاف للتاييد وجها اخر حيث قال ولقوله ملك الناس قيل وجه
التاييد فيه انه كما عقب تعالى وصفه بالربوبية بالملكية في خاتمة القران ناسب ان
يعقبه كذلك في الفاتحة وتركه المص لانه تعالى ملك الناس في الدارين فالاية لا يطابق
موضع التاييد في اختصاصه تعالى بالملك يوم القيمة واعلم انه قد ذهب قوم الى ان معنى
مالك وملك واحد كفارهٍ وفرهٍ وفاكهٍ وفكهٍ وذهب الجمهور الى ان بينهما اختلافا في المعنى
وان معنى الملك اشمل واتم واختاره المص حيث قال والمالك هو المتصرف في الاعيان
المملوكة كيف شاء بنحو بيع وهبة وغير ذلك مشتق من الملك بكسر الميم وسكون اللام
بمعنى التملك والملك بفتح الميم وكسر اللام هو المتصرف بالامر والنهي اي القادر على
كل امر ونهي في المامورين فلا يصدق على الرؤساء بالنسبة الى اتباعهم وهذا
مشتق من الملك بضم الميم وسكون اللام بمعنى السلطنة والامارة ثم ان هذا الفرق
قد جعله في الكشاف وجها اخر للاختيار ولم يلتفت اليه المص قيل وجه عدم الالتفات
ان الحق ان النسبة هي العموم من وجه فان الملك هو التسلط من شانه الطاعة
باستحقاق او بدونه والمالك هو التسلط باستحقاق على من شانه الطاعة وغيره
فان قوله المملوكة يستلزم الاستحقاق وقرئ ملك بالتخفيف اي بتخفيف اللام باسكانها
فهو اما مخفف مالك بحذف الالف واسكان اللام او مخفف ملك باسكان اللام و

مصدر

مصدر وصف به مبالغة كما في الرب وقرئ ملك بلفظ الفعل الماضي من باب نصر
او ضرب والجملة الفعلية في محل الرفع على انها خبر مبتداء محذوف اي هو ملك يوم
الدين ويحتمل الاستيناف فلا محل لها من الاعراب وقيل في محل النصب حال بالاضمار
قد وقيل في محل الجر على انها صفة لموصوف منكر هو بدل من لفظ الجلالة اي الله
ملك يوم الدين وهذه القراءة جامعة لمعنى القراءتين لانه من الملك اما بالكسر او
الضم ونسب صاحب الكشاف هذه القراءة الى الامام ابي حنيفة رضي الله عنه وسكت
عنه المص لان ابن عطية نقل انها قراءة علي بن ابي طالب والحسن بن ابي الحسن و
يحيى بن يعمر وقرئ مالكا اي منونا غير مضاف على ما في اكثر النسخ ونقل ابن عقيل
هذه القراءة عن اليماني بالنصب على المدح بتقدير اعني او الحال على ان يكون عاملها معنى
الفعل المستنبط من الحمد وفي بعض النسخ ومالك بالنصب اي مضافا غير منون وهو
المذكور في الكشاف وجعله قراءة ابي هريرة ونقلها ابن عطية عن عمر بن عبد العزيز و
الاعمش وغيرهما وقرئ مالك بالرفع منونا فيوم منصوب ح على المفعولية لا على
الظرفية كما وهم اذ لا يفهم ح كونه مالكا لكل شيء ومضافا وهذا قراءة ابي هريرة وبالجملة
الرفع على انه خبر مبتدا محذوف اي هو مالك وقرئ ملك مضافا بالرفع على انه خبر مبتدا
محذوف وهذا قراءة سعد بن ابي وقاص وبالنصب على المدح بتقدير اعني واما لم يقرأ
ملك منونا كما قرئ مالك كذلك لان ملكا لكونه صفة مشبهة لازم فعلى تقدير
كونه منونا يلزم نصب يوم الدين على الظرفية فلا يفهم كونه ملكا بالقياس الى جميع
فيه وفي جميع اليوم اذ يكفي في صدق انه ملك في ذلك اليوم كونه ملكا في بعض
اجزائه لبعض ما فيه بخلاف مالك منونا فانه اسم فاعل متعد من ملكه يملكه فيجوز
انتصاب يوما فيه على المفعولية فان قلت يلزم المحذور على تقدير كون ملك مضافا
ايضا قلت تكون اضافته لامية لا بمعنى في فيكون يوما مفعولا لا ظرفا فيكون ملكا له
مع ما فيه قوله ويوم الدين هنا يوم جزاء الاعمال ان خيرا فخير وان شرا فشر
وذلك يوم القيمة وسائر الاسامي قيل لرعاية الفاصلة او افادة العموم فان
الجزاء يتناول لجميع احوال الاخرة الى السرمد وايضا ذكره مع رب العالمين يتضمن
اشارة الى المبداء والمعاد ومنه اي من الدين بمعنى الجزاء قولهم في المثل المشهور

يوم الجزاء اي المراد بيوم الدين
صح

المرفوع الى النبي عليه السلام كما تدين تدان والمراد الثاني اذ الاول بمعنى الفعل الابتدائي
المعنى كما تفعل تجزى لكن سمى الفعل الاول دينا للمشاكلة كقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم والكاف في كما اسمية محلها النصب على انها صفة للمصدر محذوف
اى تدان دينا مماثلا لفعلك بمعنى تجزى جزاء مماثلا لفعلك اولا وعن بعض اصحاب
الحديث انه مكتوب في التورية كما تدين تدان وكما تزرع تحصدون وفي الانجيل كما تدين تدان
وبالكيل الذى تكيل تكال وقوله وبيت الحماسة معطوف على قوله كما تدين تدان
والتقدير ومنه هذا المثل وبيت الحماسة والحماسة في اللغة هي الشدة والشجاعة
ثم غلب على كتاب لابي تمام الطائي جمع فيه اشعار الجاهلية مبتديا بما وقع في الحروب
فاذا قيل قال الحماسي يراد به ابو تمام واذا قيل بيت الحماسة يراد ذلك الكتاب وقوله
ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا به بدل من بيت الحماسة اى ومنه ما وقع
هذا البيت اوله فلما صرح الشر وامسى وهو عريان وصرح الشيء اى انكشف
وجواب لما قوله دناهم والمعنى فلما انكشف الشر وصار كانه عار عن كل ساتر ولم يبق سوى
الظلم والعدوان جزيناهم بمثل ما ابتدؤونا به فسمى الفعل الذى جوزى عليه جزاء لاجل
المشاكلة فمحل الاستشهاد في البيت هو الاول اعنى دناهم على عكس المثل قوله اضافة
اسم الفاعل وهو لفظ مالك الى الظرف اعنى يوم الدين يريد به تحقيق هذه الاضافة
وانه اى جنس من اجناس الاضافة يدل عليه ان صاحب الكشاف اورد هذا الكلام
بطريق السؤال والجواب فوجه التخصيص باضافة مالك يوم الدين هو ان الملك يوم الدين
من اضافة الصفة المشبهة الى غير معمولها كما في رب العالمين فتكون معنوية مثل مالك المصر
وانما اللفظية اضافتها الى فاعلها واما اضافة مالك الى يوم الدين فهي الى المفعول
حكما كما اشار اليه بقوله اجراء له اى للظرف مجرى المفعول به والمجرى يروى بالضم
والفتح اما مصدر او اما مكانا على الاتساع اى التجوز بحمل الكلام على المجاز العقلي
في النسبة الاضافية بترك تقدير في وجعل الظرف بمنزلة الظرف فول به فان الاتساع
في الظرف ان لا يقدر معه في توسعا فينصب نصب المفعول به او يضاف اليه على وتيرته
كما في قولهم يا سارق الليلة وهذا التشبيه في مجرد كون الاضافة على طريقة الاتساع
والا فالاضافة فيه غير حقيقية وفيما نحن فيه حقيقية كما سيجيء فالمقصود ان كما

جعلت

جعلت الليلة مسروقة اتساعا كذلك جعل يوم الدين مملوكا اتساعا فهذه الاضافة
مثل اضافة ضارب زيد في انها اضافة اسم الفاعل الى المفعول به وبمعنى اللام وانما لم يحمل
هذه الاضافة على اضافة اسم الفاعل الى المفعول فيه بتقدير في كما في مصارع مصر وعالم
وعالم البلدة مع انها كانت رافعة لمؤنة الاتساع وما يتبعه من الاشكال وتوجيه صفة
للمعرفة لكون الاضافة بمعنى في معنوية لان القول بالاضافة بمعنى في اخذ بالظاهر الذى عليه
النحاة لقصور نظرهم في تصحيح العبارة على ظاهرها واما التحقيق الذى عليه ارباب البيان
وهو يقتضي هذا المحمل لان الاتساع يستلزم فخامة المعنى واثبات المصر بطريق برهاني
لان كونه مالكا ليوم الدين يكون كناية عن كونه مالكا فيه للامر كله بناء على ان تملك الظرف
يستلزم تملك المظروف استلزاما عاديا واما الاشكال فسيجيء جوابه وقوله اهل الدار
منصوب بتقدير اتق او احذر على معنى اتق يا سارق من اهل الدار واحذرهم وادخلها
على حين غفلة من اهلها كيلا تقع في ورطة الهلاك وقيل انه منصوب بسارق
لاعتماده على حرف النداء كقولك يا ضاربا زيدا ويا طالعا جبلا وتحقيقه ان النداء
يناسب الذات فاقتضى تقدير موصوف اى يا شخصا ضاربا انتهى ورد عليه انه كيف
يصح كونه منصوبا بسارق بعد جعل الليلة مفعولا به له على الاتساع الا ان يجعل بدلا
من الليلة فان البدل في حكم تكرير العامل او يقال ان الليلة وان اتسع فيها الا ان
المعنى على الظرفية كما سيجيء فالمفعول به الحقيقي لسارق هو اهل الدار فلا بد من تقدير المضاف
اى متاع اهل الدار وقد يقال ان سارقا قد يتعدى الى مفعولين يقال سرقه مالا كما يقال
سرق منه مالا قوله ومعناه جواب عن اشكال ناشىء عن حمل الاضافة على اضافة الصفة
الى المفعول به والاشكال هو ان الظرف اذا كان متسعا فيه جاريا مجرى المفعول به كانت اضافة
اسم الفاعل اليه لفظية فلا يتعرف بها المضاف لانها لا تفيد الا تخفيف المضاف
لا تعريفه فلا يصح وقوعه صفة للمعرفة وحاصل الجواب ان اضافة اسم الفاعل انما تكون
لفظية اذا اريد به الحال والاستقبال ليكون عاملا وفي تقدير الانفصال واما اذا قصد
به الماضي والاستمرار فاضافته حقيقية كاضافة الاسم الذى لا يدل على الزمان اصلا
ولا ينصب مفعولا به قطعا كمولى العبيد والى هذا اشار المصنف بقوله ومعناه اى ومعنى
مالك يوم الدين ملك بلفظ الماضي الامور يوم الدين واشار بدرج لفظ الامور

الى ان يوم الدين وان اجرى مجرى المفعول به الا ان المعنى على الظرفية وان المقصود من جعل
الظرف مملوكا افادة مملوكية المظروف على ابلغ وجه وقوله على طريقة ونادى اصحاب
الجنة اشارة الى وجه صحة كون مالك بمعنى الماضى مع ان يوم الدين ليس من الايام
الماضية حتى يقال انه ملك فى الزمان الماضى الامور الواقعة فيه فاشار الى انه
من قبيل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى تنبيها على تحقق وقوعه كما فى ونادى اصحاب
الجنة وقوله او له الملك بكسر الميم عطف على قوله ملك الامور اى او معنى
مالك يوم الدين له الملك فى هذا اليوم على وجه الاستمرار قوله فى الكشاف
هذا هو المعنى فى مالك يوم الدين قال قدس سره اى المراد منه الزمان المستمر
لا الحال او الاستقبال فالحصر بالقياس اليهما فلا ينافى تجويز الماضى وجاز ان يجعل
بالقياس الى الكل اشارة الى انه المختار الذى لا يلتفت معه الى غيره فكانه انما جوز
الماضى تنزلا عن ذلك انتهى والمصنف عدل عن تلك العبارة لئلا يحتاج فى تصحيحها الى
المحمل ثم اعترض عليه بانه هذا يدل على ان اسم الفاعل اذا اريد به الاستمرار لا يكون
عاملا وتكون اضافته معنوية لا لفظية وهذا ينافى ما جوزه المصنف فى قوله تعالى
جاعل الليل سكنا حيث يجوز ان يكون نصب سكنا بجاعل ان يراد به جعل مستمر
فى الازمنة المختلفة واجيب عنه بان الزمان المستمر يشمل على الماضى والمستقبل
والحال فباعتبار اشتماله على الماضى قد يجعل فى حكمه ويحكم بان اضافته معنوية كما فى مالك
يوم الدين وباعتبار اشتماله على مقابليه قد يجعل اضافته لفظية ويتعين كل من الاعتبارين
بحسب القرائن واقتضاء المقام وفرق بعضهم بين الاستمرار فى مالك يوم الدين
وبينه فى جاعل الليل بان الاول ثبوتى والثانى تجددى ويجوز ان يحمل لا يقال الامور
الواقعة الثانى لورود المضارع بمعنى الاستمرار التجددى لا يقال الامور الواقعة
يوم الدين متجددة متعاقبة فى الوجود ولا شك ان مالكيتها فرع وجودها فالاستمرار
مالكيتها لا يتصور ان يكون ثبوتيا بل تجدديا لانا نقول الثبوت عبارة عن التحقق
فى الجملة من غير ان يعتبر معه شئ آخر من الحدوث فى احد الازمنة فلا ينافى التجدد
بل يجامعه فان كل متجدد ثابت بهذا المعنى وان لم يكن كل ثابت بهذا المعنى متجددا
كما اذا كان ثبوتا واحدا مستمرا كثبوت سواد الجسم فيكون معنى مالك يوم الدين

هو

هو ثابت المالكية فى يوم الدين بمعنى ان مالكيته لجميع الامور مطلقا غير مقيد بحدوث
تلك المالكية فى ذلك اليوم ثابتة فى ذلك اليوم فيوم الدين ظرف لثبوت المالكية
له تعالى لا لحدوثها وبهذا يندفع توهم التنافى بين عدم استمرار يوم الدين وما فيه
وبين استمرار مالكيته ووجه الاندفاع ان ثبوت مالكيته وان كان فى ذلك اليوم
واتصافه تعالى بها مستمر لا يتقيد بوقت دون وقت والسر فيه ما حققوا من ان
صدق المطلقة دائمة فان اتصاف الموضوع بالمحمول فيها وان كانت فى الجملة فى بعض
الاوقات الا انه يصدق دائما ان الموضوع متصف به فى الجملة وقد يقال المالكية
بمعنى القدرة على الايجاد والاعدام ونحوهما وهى بهذا المعنى مستمرة على ان المتحقق الوقوع
الغير المنقطع كالمستمر وقوله لتكون الاضافة تعليل لجعل اسم الفاعل فى مالك يوم الدين بمعنى
الماضى او بمعنى الاستمرار فالمعنى انما حملناه على احد المعنيين ولم نحمله بمعنى الحال او الاستقبال
على ما هو الشايع لتكون الاضافة فى مالك يوم الدين حقيقية اى معنوية لا لفظية فتكون
معرفة اى مصححة لوقوعه اى وقوع المالك المضاف الى المعرفة صفة للمعرفة وهو لفظ الجلالة
لا يقال الحكم بكون الظرف متسعا فيه قائما مقام المفعول به حكم بكون اسم الفاعل عاملا
فيه ناصبا له فكيف يتصور ان اضافته اليه حقيقية وهل هذا الا تناقض لانا نقول
لا تناقض لانه انما حكم بكونه مفعولا به من حيث المعنى لا من حيث الاعراب اى تعلق به تعلق
المالك بمملوكه حتى لو كانت شرائط العمل حاصلة لعمل فيه الا يرى انك تقول فى مالك
عبده انه مضاف الى المفعول به وتريد انه كذلك معنى لا انه منصوب محلا لفقد شرطه
عمله كذا حققه النحرير قوله وقيل الدين الشريعة قال المصنف فى تفسير قوله تعالى لكل جعلنا
منكم شرعة اى شريعة وهى الطريقة الى الماء شبه بها الدين لانه طريق الى ما هو سبب
الحيوة الابدية وقيل الدين الطاعة والمعنى على كلا التقديرين يوم جزاء الدين
بتقدير المضاف لظهور ان ذلك اليوم ليس يوم الطاعة ولا يوم الشريعة وانما هو يوم
جزاء الطاعة ويوم ظهور سلطان الشريعة وغلبة من تمسك بها على من لم يرفع اليه
راسه باثابة الاول على قبوله وعقاب الثانى على ترك قبوله وقوله وتخصيص اليوم
بالاضافة اشارة الى وجه التخصيص الواقع فى مالك يوم الدين بالاضافة اى اضافة
المالك الى اليوم مع كونه تعالى مالكا لجميع الامور الزمان والمكان وما فيهما او اضافة

اليوم الى الدين مع انه تعالى مالك لكل يوم لتعظيمه المراد اما تعظيم يوم الدين باضافة
المالك الذى هو الله العلى العظيم الى ذلك اليوم كتعظيم العرش والبيت باضافة
الرب اليهما فى رب العرش العظيم ورب البيت العتيق فتكون الاضافة لتعظيم المضاف
اليه والمراد تعظيم اليوم باضافته الى الدين فان ذلك اليوم لوقوع الجزاء فيه يوم مشهود
ويوم فيه يقوم الناس لرب العالمين وان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات ذلك
اليوم المعلوم فتكون الاضافة لتعظيم المضاف كما فى عبد الخليفة ويجوز ان يراد به
تعظيم المالك باضافته الى اليوم لان مالكية الزمان وكذا ملكيته تختص به تعالى
سيما يوما تجزى فيه كل نفس بما كسبت فانه اعظم المخلوقات جلالة ومهابة والزمان
المكان فالمكان فضاء لا نهاية له وخلاء لا غاية له والزمان امتداد وهمى شبه بنهر
خرج من قعر جبل الازل فامتد ودخل فى قعر الابد فلا يعرف لانفجاره مبدا ولا لاستقراره
منزل فما ظنك بمن كان مالك مثل هذا المخلوق وملكه فسبحانه ما اعظم شانه فعلى
هذا الاحتمال ايضا يكون الاضافة لتعظيم المضاف او نقول ذلك التخصيص لتفرده تعالى
وامتيازه عن الغير امتيازا بينا بنفوذ الامر فيه اى فى ذلك اليوم سواء كان الامر متعلقا
بالمالكية او الملكية اذ فى ذلك اليوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله ولمن
الملك اليوم لله الواحد القهار بخلاف ايام الدنيا فان فيها ملاكا وملوكا يتصرفون
فيما يملكون ويحكمون عدلا وجورا فيما يتصرفون فسبحان من بيده ملكوت كل شىء واليه
ترجعون قوله واجراء هذه الاوصاف على الله تعالى مبتدا خبره قوله الاتى للدلالة الخ
والغرض من هذا الكلام ان هذه الصفات المجراة ليست باجنبية فاصلة بين البيان
والمبين اعنى الحمد وما يتبين به من العبادة بل هى اشارة الى دليل الاختصاص المستفاد
من معنى الملك والتعريف وبيان لمّ ذلك الاختصاص وتوطئة لما بعده ايضا من قوله
اياك نعبد الاية لكونه اشارة الى دليله ايضا وقوله من كونه ربا للعالمين موجدا لهم
الخ بيان لهذه الاوصاف ومعنى مدلول لفظ رب العالمين وعبارة الكشاف هكذا من
كونه ربا مالكا للعالمين ولما كان ظاهرها موهما لوصف الشئ بنفسه لانه فسر الرب فى
الكشاف بالمالك فلفظ ربا مالكا مالكا عدل عنها المص واورد بدل قوله مالكا قوله
موجدا ثم قوله موجدا لهم صفة مقيدة لقوله ربا للعالمين لاخراج الرب الذى

لا يكون

لا يكون موجدا كالوالد يربى ولده وليس بموجد وكالمعلم يربى من يتعلم ولا يوجده
والدال على هذا الوصف هو اضافة الرب الى العالمين كما اشار اليه المص بتاخير قوله
موجدا عن قوله للعالمين حيث لم يقل ربا موجدا للعالمين تنبيها على موضع استفادة
هذا القيد ووجه دلالة الاضافة هو انها تدل على ان ربوبيته تعالى ربوبية كاملة
لا يتصور فوقها ربوبية لان كل ما يفرض انه رب فهو من جملة العالم والله تعالى رب
العالمين فهو رب ذلك الرب ايضا ولا شك ان الرب الكامل من يوجد مربوبه و
يبلغه الى كماله تدريجا وفى بعض النسخ هكذا من كونه موجدا للعالمين ربا لهم بتقديم
قوله موجدا على قوله ربا على عكس ما فى النسخة الاولى ووجه ما فى هذه النسخة التنبيه
على ان ايجاد العالمين متقدم على تربيتهم لان الكمالات باسرها من توابع الوجود ومتفرعة
عليه وههنا نسخة اخرى ثالثة وهى قوله من كونه ربا موجدا للعالمين ربا لهم بتكرار ربا
قال بعض الفضلاء وفى بعض وفى نسخة مصححة عندى كذلك ولم يصرح احد من المحشين
بما هو الباعث للمص على تكرار قوله ربا موجدا للعالمين واقول والله اعلم لعل ذلك مبنى
على ما ذهب اليه المص من ان لفظ الله وصف مشتق من احد الاصول المذكورة سابقا
فقوله ربا موجدا بيان وتفسير للفظ الله وقوله ربا لهم بيان لقوله رب العالمين بمعنى
المبلغ الموصل لهم الى كمالاتهم على ما سبق من معنى الرب انتهى كلامه اقول قد عرفت
ان قول المص من كونه ربا موجدا الى اخره بيان للاوصاف التى اجريت عليه تعالى ومن
لا شك ان لفظ الله على تقدير كونه وصفا مشتقا ليس من تلك الاوصاف اذ لم يجر
هو عليه تعالى بل هو الذى اجريت عليه هذه الاوصاف فلا تكن من الغافلين وخذ ما اتيتك
وكن من الشاكرين وقوله منعما عليهم بالنعم كلها خبر بعد خبر الكون فى قوله من كونه وكذا
ما يليه من قوله مالكا لامورهم قيل كان الاولى سرد هذه الاخبار بالعطف لما تقرر فى
النحو ان فى صورة تعدد الخبر ان كان كل عبارة عن شئ واحد مثل هذا حلو حامض
اى مزّ فالاولى ترك العطف والا فالاولى العطف مثل زيد عالم وجواد وشجاع
ولا شك ان الاخبار المذكورة ههنا انما هى من القسم الثانى انتهى اقول لا شك انها
من قبيل الاول اذ المقصود ههنا تعليل انه لا يستحق الحمد فى الحقيقة سواه ولا شك
ان علة ذلك الاختصاص هو مجموع هذه الاوصاف لا كل واحد منها وان كان لكل

واحد منها دخل فيها وقد صرح به هذا القائل فيما سيأتي في بيان التفصيل الذي
ذكره المص بقوله فالوصف الاول كذا والثاني كذا الى اخره حيث قال لما بين المص
فائدة اجرائه مجموع تلك الصفات على الله تعالى من حيث المجموع اراد ان يبين ان لكل واحد
منها ذا خلو في تلك الدلالة والاشعار فكان مجموع الصفات علة تامة وكل واحد
علة ناقصة انتهى كلامه ثم ان الدال على هذا الوصف اعني كونه منعما بالنعم كلها
هو الرحمن الرحيم والدليل على عموم النعمة بالتفصيل الذي ذكره بقوله ظاهرها
وباطنها عاجلها واجلها هو ذكرهما في مقام المدح وعبارة الكشاف بالنعم كلها الظاهرة
والباطنة والجليلة والدقيقة والصغير الجليلة والدقيقة بالعاجلة والاجلة
لانه بنى كلامه على ما هو الاقوى عنده من الوجوه التي ذكرها لبيان نكتة تقديم
الرحمن مع انه ابلغ والقياس يقتضي الترقي وذلك الوجه هو تقدم رحمة الدنيا
ولا شك انها عاجلة ورحمة الاخرة اجلة وقد مر تفصيله واما صاحب الكشاف
فقد بنى كلامه على ما اقتصر عليه من تلك الوجوه وهو ان الرحمن يتناول جلائل النعم
والرحيم يتناول دقائقها فدقق النظر وقوله مالكا الامور هم يوم الثواب والعقاب
مدلول لقوله مالك يوم الدين وبنى بيان المعنى على قراءة مالك وان كان المختار عنده
قراءة ملك لتقديم ذكر قراءة مالك والمعنى على قراءة ملك معلوم وقوله للدلالة
على انه الحقيق بالحمد خبر لقوله واجراء هذه الاوصاف الخ على ما نبهنا عليه ولفظ
الكشاف وهذه الاوصاف التي اجريت على الله سبحانه وتعالى من كونه ربا مالكا للعالمين
ومن كونه منعما بالنعم كلها ومن كونه مالكا للامر كله بعد الدلالة على اختصاص الحمد به
وانه به حقيق في قوله الحمد لله دليل على ان من كانت هذه صفاته لم يكن احد احق منه
بالحمد والثناء عليه بما هو اهله انتهى قوله بعد الدلالة ظرف لقوله اجريت وقوله
في قوله الحمد لله ظرف للدلالة على اختصاص الحمد به ولا يخفى انه اشار اولا الى انحصار
الحمد فيه واستحقاقه اياه بكون قوله الحمد لله دالا عليه دلالة وضعية ثم نبه على
ذلك الاختصاص وانحصار الاستحقاق فيه تعالى ادعائي ايماء الى ان حمد من
غيره ايضا حقيقة له في الجملة بناء على فعله الاختياري الحسن وجعل الاوصاف
المجراة عليه تعالى دليلا على ذلك الحصر الادعائي حيث قال وهذه الاوصاف دليل

على

على ان من كانت هذه صفاته لم يكن احد احق منه بالحمد فان معناه انه احق من كل
احد فان قولك ليس احد افضل من زيد وان دل لغة على نفي الزائد في الفضيلة
الا ان المفهوم منه عرفا نفي المساوي فاذا كان معناه ما ذكر كان ذلك الحصر ادعائيا
ودل على ان غيره حقيق في الجملة هذا تفصيل ما اجمله قدس سره ههنا في توجيه
كلام الكشاف والمص غير كلامه فاشار اولا الى ان قوله الحمد لله لا يدل الا على ثبوت
المحامد له تعالى واستحقاقه له لا على انحصار الحمد فيه حيث نسب الدلالة عليه الى اجراء
الاوصاف لا الى قوله الحمد لله كما فعله في الكشاف ثم نبه في قوله انه الحقيق بالحمد بتقديم
المسند اليه وتعريف الخبر على ان ذلك الاختصاص حقيقي لا ادعائي ايماء الى من ذهب
من انه تعالى هو المستحق لجميع المحامد لا غيره ولما لم يكن هذا نصا في الحصر الحقيقي بل كان ذا
قوله لا احد احق به اي بالحمد منه تعالى بمعنى انه احق من كل احد موهما لكون الحصر ادعائيا
اضرب عنه للتنصيص على المراد فقال بل لا يستحقه اي الحمد على الحقيقة سواه فانه
اضراب على الاحقية المستلزمة لاستحقاق الغير في الجملة الى نفي الاستحقاق عن الغير
مطلقا ويجب ان يعلم ان المراد باستحقاق الحمد كون الحمد حقا لازما له لا كما يستعمل
في العرف فانه ثابت للغير غير مسلوب عنه فان نسبة الفعل الى العبد كسبا يكفي
في كونه مستحقا لان يحمد فان الحمد وصف يكون في مقابلة الجميل المنسوب الى الحامد
ولو كانت نسبته اليه كسبا لكن انما يكون حقا لازما لمن اتصف بهذه الاوصاف
المنحصرة فيه تعالى فلا يكون الا حقا لازما له تعالى ولما لم تكن دلالة اجراء الاوصاف
عليه تعالى على حصر استحقاق الحمد فيه تعالى من قبيل دلالة اللفظ على معناه كدلالة
الحمد عليه على تقدير ثبوته بل من قبيل دلالة الدليل على مدلوله كما صرح به في
الكشاف حيث قال وهذه الاوصاف دليل على كذا وكان مرجعه الى التعليل
كما نبه عليه المص ايضا فيما سبق حيث قال كرره للتعليل على ما سنذكره بين
وجه الدلالة بقوله فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته اي علته ذلك
الوصف له اي لذلك الحكم والمراد بالوصف الوصف المناسب وهو الذي
له صلوح العلية صرح به ائمة الاصول فلا يرد ان هذه القاعدة ليست كلية
لعدم جريانها في قولك رأيت فاضلا فان الفضل ليس علة للرؤية لانه ليس

بوصف مناسب بذلك المعنى والمراد بالترتب الترتب المعنوي الذي هو التعليق
والربط فلا ينافي تقدمه لفظا كما فيما نحن فيه فان الحكم هو حصر استحقاق الحمد فيه تعالى
والوصف هو كونه رب العالمين الخ وهذا الحكم وان كان متقدما لفظا الا انه
مرتبط بما بعده ومعلق عليه بقي ههنا شيء وهو ان الحكم المرتب على الاوصاف المذكورة
على ما اخذه المص هو استحقاقه تعالى للحمد حيث بنى كلامه على ان قوله الحمد لله انما
على استحقاقه تعالى للحمد وانما حصر ذلك الاستحقاق فيه تعالى فقد جعل الدليل
عليه اجراء تلك الاوصاف عليه تعالى وبينه باشعار ترتب الحكم على الوصف بعليته
له ولا يخفى ان اللازم منه علية الاوصاف للحكم المرتب الذي هو استحقاقه تعالى للحمد
ولا يلزم منه حصر الاستحقاق فيه تعالى وهو المدعى وتحقيق المقام ان هذه الاوصاف
لما انحصرت فيه تعالى لكونها معربة عن وجوب ثبوتها له تعالى وامتناع ثبوتها لغيره تعالى
دل اجراؤها عليه تعالى على حصر الاستحقاق فيه تعالى كما دل على اصل الاستحقاق فعلى
هذا يكون الدال على الحصر نفس الوصف من غير اعتبار المفهوم المخالف وقد يستعان
في دلالة الترتب على الحصر المذكور فيه بالمفهوم المخالف فيقال الترتب المذكور يدل
بمنطوقه على استحقاقه تعالى للحمد وبمفهومه المخالف وهو انتفاء الحكم عند انتفائه
على حصر استحقاقه فيه تعالى وعلى هذا لا بد ان يراد من المفهوم في قوله • وللاشعار
من طريق المفهوم • مفهوم الموافقة وهو عدم استحقاق الغير للعبادة كما ينبئ عنه
قوله • على ان من لم يتصف بتلك الصفات لا يستاهل • اي لا يستوجب • لان يحمد فضلا
عن ان يعبد • حيث جعل المقصود بالذات في الاشعار عدم استحقاق الغير للعبادة فان كلمة
توسط بين الاعلى استبعادا او استحالة وبين الادنى منه ليستدل بنفي الادنى
واستبعاده على نفي الاعلى واستحالته ولا يخفى ان المقصود بالذات هو المدلول والدليل
وسيلة له ومقصود بالتبع وتمام تحقيق كلمة فضلا في شروح المفتاح والكشاف
فقوله وللاشعار عطف على قوله للدلالة يعني ان اجراء تلك الاوصاف عليه تعالى
يتضمن فائدتين احديهما تعليل ما سبق من استحقاقه تعالى للحمد على وجه يستلزم حصر
ذلك الاستحقاق فيه تعالى والثانية التمهيد لما لحق من حصر العبادة والاستعانة
عليه تعالى كما اشار اليه بقوله • ليكون • اي اجراء الاوصاف من حيث تعلل بالاشعار

المذكور

المذكور دليلا على ما بعده من الحصر المستفاد من تقديم المفعول في اياك نعبد
واياك نستعين ووجه كونه دليلا عليه هو ما اشار اليه بان في ذلك الاجراء
اشعارا • على ان استحقاق العبادة منتف عن غيره بالطريق الاولى • فالوصف الاول
تفصيل لما اجمله من كون مجموع الاوصاف دليلا على حصر استحقاق الحمد فيه تعالى
ومشعرا بحصر العبادة ايضا فيه فالفاء للتفصيل والمراد بالوصف الاول هو كونه
رب العالمين وحاصل كلامه ان مجموع الاوصاف وان كان دليلا لحصر استحقاق
الحمد فيه تعالى وعلة له الا ان لكل واحد منها مدخلا في ذلك فمدخلية الوصف
الاول بانه علة موجبة لاصل الحمد وهو المراد بقوله • لبيان ما هو الموجب للحمد
وهو • اي الموجب له • الايجاد والتربية • المفهوم كل منهما من كونه رب ما سواه اذ
الايجاد اول مراتب التربية وقد سبق تحقيقه ولا شك ان افاضة الوجود وما
يتبعه من الكمالات يوجب ان لا يكون شيء الا ويسبح بحمده • والوصف • الثاني والثالث •
اعني الرحمن الرحيم • للدلالة على انه تعالى متفضل بذلك • المذكور من الايجاد والتربية
مختار فيه • اي في ذلك المذكور وهذا خبر ثان لان ووجه الدلالة على ما ذكرنا سيق
من ان اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال اختيارية ثم بين
ان المراد بكونه مختارا فيه انه • ليس يصدر منه • ما يصدر • لا بايجاب بالذات • كما يقول الفلاسفة
من ان افاضة الوجود على ما تم استعداده مقتضى ذاته تعالى فيمتنع تخلفه عنه
وقوله • او وجوب عليه • عطف على قوله ايجاب بالذات اي وليس يصدر ذلك عنه بوجوب
عليه كما يقوله المعتزلة من ان الاعمال السابقة حقوق للعباد والاخلال بها قبيح وظلم
يمتنع منه تعالى فيجب على الله ان يحق الحق ويبطل الباطل فيجب اثابة المطيع وعقاب
العاصي • قضية • اي قضاء وحكما • لسوابق الاعمال • اي لاجل الاعمال السابقة الموجبة
للجزاء بحيث يمتنع على الله تعالى تركه لكونه خلاف ما يقتضيه الحكمة وهو على الله تعالى
مستحيل فهذا الوجوب ليس كالوجوب على العبد حتى لا ينافي الاختيار فالمعتزلة
وان قالوا بكونه تعالى فاعلا مختارا لكن لزمهم من حيث لا يشعرون القول بكونه غير مختار
لقولهم بالوجوب عليه تعالى وقوله • حتى يستحق به الحمد • برفع الفعل لكون حتى ههنا ابتدائية
فما بعدها جملة مستانفة ابتدائية مسببة عما قبلها كما هو مقتضى حتى الابتدائية

على ما تقرر فهو متعلق بقوله متفضل مختار باعتبار كون ما بعده بيانا له ومسببا
عنه فالمعنى ان هذين الوصفين يدلان على انه تعالى متفضل مختار فيما يفعله من
الاحسان فبسبب ذلك التفضل والاختيار يستحق الحمد فلهذين الوصفين ايضا مدخلية
في استحقاق اصل الحمد اذ لو لم يكن مختارا في تفضله واحسانه لم يستحق الحمد
لوجوب كون المحمود عليه فعلا اختياريا فلا يرد ما قيل المفهوم مما ذكر اولا اشعار
ترتب الحكم على الاوصاف بعليتها والمفهوم من قوله فالوصف الاول ان موجب الحمد
هو هذا الوصف فقط وكل من البواقي له فائدة اخرى ووجه عدم الورود ان كونه
تعالى ربا انما يوجب الحمد لو كان مختارا فيه وهذا انما يستفاد من هذين الوصفين
فهما من تتمة الوصف الاول وبيان لكونه موجبا لاصل استحقاق الحمد وليس هذا
فائدة اخرى بل تكميل للفائدة ومندرج فيها والوصف الرابع وهو كونه تعالى
مالكا وملكا يوم الدين لتحقيق الاختصاص الذي دل عليه الاوصاف السابقة
فان كلا منها وان افاد اختصاص الحمد به تعالى لاختصاص كل واحد منها به تعالى الا ان
في كل منها شائبة شركة نظرا الى الظاهر بخلاف الرابع فانه لا شائبة في اختصاصه
به تعالى فقوله فانه مما لا يقبل الشركة فيه تعليل لكون الوصف الرابع محققا للاختصاص
بلا شائبة شركة اي الوصف الرابع من الاوصاف التي يمتنع الاشتراك فيها بوجه ما
من الوجوه لا حقيقة ولا مجازا لظهور ان لا ملك ولا مالك في ذلك اليوم لاحد سواه
بخلاف الربوبية والرحمة فانه يتوهم في كل منهما الشركة بوجه ما ولو مجازا بقى هنا
شئ وهو ان اختصاص الامور بيوم الدين انما يوجب اختصاص الحمد الواقع بازائها
به لا اختصاص مطلق الحمد به لجواز ان يحمد على غيرها في هذا اليوم فلا بد ان يلاحظ
ان هذا الوصف لما كان من اجزاء علل الحمد لكونه من الاوصاف المترتبة المشعرة
بالعلية الدالة بمفهومها على انتفاء الحكم عند انتفائها وجب من عدم قبوله
الشركة ان يكون الحمد المعلل به مختصا به وقوله ويتضمن على صيغة المضارع المعلوم
يريد ان الوصف الرابع وان كان لافادة تحقيق الاختصاص الا انه يتضمن الوعد
بالثواب للحامدين لدخولهم فيمن يجازى بالثواب يوم الدين الذي اريد به يوم
الجزاء والوعيد بالعقاب للمعرضين عن القيام بمواجب الحمد لدخولهم فيمن يستحق

الجزاء

الجزاء بالعقاب وفي بعض النسخ وتضمين الوعد الخ على صيغة المصدر عطفا على
قوله لتحقيق واورد عليه انه لا دخل له فيما هو بصدده من تفصيل ما اجمله سابقا
من بيان وجه اجراء الصفات عليه فذكره كالاجنبي وافيد في دفعه انه اشارة
الى فائدة اخرى يتضمنها الوصف الرابع ولا يقدح في ذلك كونه مما لا دخل له في
تفصيل الاجراء اقول الايراد هو انه خارج عن الصدد لا انه لغو لا فائدة فيه اصلا
فلا يندفع ببيان الفائدة وقيل في دفعه كل من الوعد والوعيد يوجب استحقاق
الحمد فيندرج في الاجمال الذي مجمله ان اجراء هذه الاوصاف للدلالة على انه تعالى
مستحق للحمد فلا يكون ذكره اجنبيا وانت خبير بما فيه من البعد والتكلف ولما اراد
المص ان يبين فائدة الالتفات الواقع في قوله تعالى اياك نعبد وتفصيل طريقه
وكان هذا الكلام منفصلا عما سبق اورد كلمة ثم الدالة على تفاوت ما بين
المعطوفين تنبيها على تباينهما فقال ثم انه مؤكدا بان الداخلة على ضمير الشان
اشارة الى عظم شان ما ذكره بعده وهو قوله لما ذكر الحقيق بالحمد وخالف الكشاف
حيث قدم هذا الوجه الذي اخره في الكشاف لان المناسب في كل موقع ان يقدم
ما يخصه من اللطيفة على ما يعم جميع المواقع فالاولى ههنا ايضا ان يقدم بيان اللطيفة
المختصة بهذا الموقع على بيان اللطيفة المختصة بهذا الموقع على بيان اللطيفة العامة
التي تجري في جميع مواقع الالتفات وقوله لما ذكر بصيغة المبني للمفعول وكذا قوله
ووصف بقرينة قوله فيما سيأتي خوطب بيان لطريق الالتفات اي لما ذكر في هذا
المقام الحقيق بالحمد في قوله الحمد لله ووصف ذلك الحقيق بصفات عظام وهي الربوبية
والانعام العام والمالكية جميع الامور وقوله تميز بها صفة ثانية لقوله صفات
اي تميز ذلك بالحمد عند الحامد بسبب تلك الصفات عن سائر الذوات المشاركة
له في الوجود وجواب لما قوله تعلق العلم بمعلوم معين وتقييد المعلوم بالمعين
لان اصل المعلومية حاصل في مرتبة ذكر ذلك الحقيق الا انه لم يتعين في تلك
المرتبة ولم يتشخص بحيث لا يقبل الشركة اصلا وبعد اجراء تلك الاوصاف
بلغ التميز مرتبة صار كانه حاضر ومشاهد ولذا فرع بالفاء في قوله فخوطب
واكده بقوله بذلك بالهاء السببية اي صار تعلق العلم بمعلوم متميز تميزا

تاما مستتبعا لان يخاطب بسبب ذلك التعيين والتميز التام الذي هو في الظهور
بمنزلة الحضور الذي هو المصحح للخطاب وان لم يكن بمرائ من المتكلم كما في خطاب
الاعمى ومن هو في خارج الدار وفي بعض النسخ وتعلق بالواو وخوطب بلا واو
وفاء فعلى هذه النسخة يكون قوله وتعلق معطوفا على تميز بحذف العائد اي به
تعلق ويكون قوله خوطب جوابا لما والنسخة الاولى هو الموافق للكشاف ومال المعنى
فيهما واحد وهو ظاهر ثم فسر المعنى الحاصل بعد الخطاب بقوله اي يا من هذا
شانه وهذا مبتدا وشانه خبره والجملة صفة من اي يا من هذا المذكور من نعوته
شانه وصفته نخصك بالعبادة والاستعانة وادراج لفظ نخص في بيان معنى
الاية لاظهار فائدة تقديم المفعول والمعنى نجعلك ممتازا ومتفردا من بين
الموجودات بعقد العبادة والاستعانة عليك فالباء داخلة على المقصور لا على
المقصور عليه وفي الكشاف اياك يا من هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة
والمصنف خالفه حيث لم يذكر في بيان المعنى قوله اياك كما ذكر في الكشاف لان مبنى الكلام
في هذا المقام حمل التقديم على التخصيص فذكر قوله اياك في بيان المعنى وتقديمه
على نخص يفيد ان المراد بالتقديم تخصيصه بالتخصيص بالعبادة وليس كذلك
نعم ذكر التخصيص في بيان المعنى المراد اشارة الى فائدة التقديم يكون ذكر اياك لغوا
وقوله ليكون متعلق بقوله خوطب لبيان الفائدة المرجحة للالتفات بعد بيان
طريقه المصحح له اي ليكون الخطاب ادل على الاختصاص من الغيبة فانهما وان اشتركا
في اصل الدلالة على الاختصاص الا ان الاختصاص الذي دل عليه الخطاب اختصاص
مدلل اذ لوحظ في الخطاب الاوصاف المذكورة فيكون كتعليق الحكم على الموصوف
بصفة في انه يدل بمنطوقه على ثبوت الحكم عند ثبوتها وبمفهومه على انتفائه عند
انتفائها وهذا يوجب الاختصاص ويدل عليه فالتقديم في صورة الخطاب يدل
على الاختصاص لعدم ابتناء الغيبة على ملاحظة الاوصاف المذكورة وان كان
ضمير الغائب راجعا اليه بعد اجراء تلك الاوصاف وقوله وللترقي بالواو
عطف على قوله ليكون لكن التعليل في المعطوف عليه لقصد تحصيله كما في
ضربته للتاديب وفي المعطوف بسبب وجوده كما في قعدت عن الحرب للجبن

اذا

اذ الترقي وكذا الانتقال متقدمان في الوجود على الخطاب وفي بعض النسخ والترقي
بلا لام ويجوز عطفه على قوله الاختصاص او على قوله ادل ويرد على الاول
ان كون الخطاب ادل على الترقي والانتقال في حيز المنع وعلى الثاني انه يكون المعنى
وليكون الخطاب الترقي ولا يخفى ما فيه اذ الخطاب ليس عين الترقي بل معلل به ومتاخر
عنه على ما عرفت وبالجملة المقصود ان هذا الخطاب بعد الغيبة فوائد احديها كونه
ادل على الاختصاص وثانيها انه يفيد ان المتكلم ترقى في المعرفة التي هي الغاية في
الايجاد من مقام البرهان الذي هو الاستدلال بترتيب مقدمات يقينية مفيدة
للعلم اليقيني الى مقام العيان الذي يطمئن فيه قلب العارف وهو الذي طلب
ابرهيم عليه السلام مزيته فيما حكى الله عز وجل عنه حيث قال اولم تؤمن قال
بلى ولكن ليطمئن قلبي ويسمى هذا المقام مقام عين اليقين وهو اعلى من علم
اليقين فانه قلما يخلو عن شكوك واوهام بخلاف عين اليقين فانه معاينة
البصيرة وهي بمنزلة معاينة البصر لان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر
الى مبصراتها فعلم اليقين بالنسبة الى عين اليقين كالخبر بالنسبة الى المعاينة فكما ان
الخبر ليس كالعيان فكذلك ليس العلم كالعين وقوله والانتقال عطف على قوله و
الترقي اشارة الى فائدة ثالثة وهي انتقال العارف من مقام الغيبة التي هي
اشتغال السر بالخلق وغفلته عن الحق الى مقام الشهود الذي هو الاعراض عما سوى
الله تعالى والتوجه التام اليه بحيث لا يكون في لسانه الا ذكره ولا في قلبه الا فكره ولا في وهمه
الا خشيته ولا في روحه الا محبته وقوله وكان المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا
ناظر الى قوله والترقي الخ واشارة الى توجيهه اي حصول هذه الترقي بسبب انه صار
المعلوم بالاوصاف المذكورة التي اوجبت زيادة تميزه كالمعاين والمعقول اي المدرك
بصور عقلية كلية تخصه صار كالشاهد بحس البصر وكذا قوله والغيبة حضورا
ناظر الى قوله والانتقال اي ذلك الانتقال بسبب انه صارت الغيبة الحاصلة في مبادي
الامر كالحضور بواسطة المراقبة التامة الحاصلة في مرتبة اجراء الصفات فيندرج
فيها الاحسان المفسر في كلام الشارع بان تعبد الله كانك تراه فلذا قال اياك نعبد
قوله بني اول الكلام فصله عما قبله لكمال الاتصال بينهما من حيث انه تفصيل وبيان له

والمراد باول الكلام قوله الحمد لله الى قوله اياك اى بنى سبحانه وتعالى اول هذه
السورة الكريمة على ما هو مبادى العارف اى الطالب لمعرفة الله تعالى حسبما يكون
مقدوراً للبشر واعلم ان الطالب السائر الى الله يلزمه اولاً ان يعرض عما يبعده عن
المطلوب اعنى متاع الدنيا ولذاتها فيسمى باسم الزاهد ثم يلزمه ان يقبل على ما يقربه
اليه اعنى الطاعات فيسمى باسم العابد ثم اذا قرب الى الله ووجده في الجملة فاول
درجات وجدانه هو المعرفة فيسمى باسم العارف وله في سيره الى الله تعالى اربع مراتب
مرتبة الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية والثانية
تهذيب الباطن عن الملكات الردية والاخلاق الذميمة والثالثة التحلي بالصور القدسية
وهذه الثلثة هو المراد من مبادى حال العارف واليه اشار المصنف بيانها بقوله
من الذكر المستفاد من الحمد لله والفكر في احوال الانفس والافاق المستفاد من قوله
رب العالمين والتامل في اسمائه الحسنى والنظر بعين الاعتبار في الاية ونعمائه التي لا تحصى
المستفاد من قوله الرحمن الرحيم والاستدلال بصنايعه العجيبة على عظم شانه و
باهر سلطانه اى القدرة الباهرة المستفاد من قوله مالك يوم الدين ووجه الاشارة
ان هذه الامور المذكورة في البيان لازمة لتلك المراتب المذكورة فهي كناية عنها ثم قفى
اى عقب ما هو مبادى حال العارف بما هو منتهى امره وهو المرتبة الرابعة التي هي
ملاحظة جمال الله وجلاله وقصر النظر في كماله واليه اشار بقوله وهو اى منتهى امره
ان يخوض العارف لجة بحر الوصول ووسطه فيصير بسبب ذلك الخوض من اهل المشاهدة
التي هي التوجه التام نحو جنابه الاقدس والاعراض الكامل عما سواه بحيث لا يبقى
في لسانه وقلبه غيره تعالى فان هذه الحالة اذا صارت ملكة تسمى عندهم مشاهدة
لمشاهدة البصيرة اياه تعالى فيراه اى بعين البصيرة عياناً فيعبده كأنه يراه ويناجيه
اى يخاطبه في تضرعه اليه شفاهاً اى مخاطبة حاضر بين يديه ويدل على ان مراد المصنف
بالمشاهدة وبالرؤية عياناً هو ما ذكرنا لا ما يتبادر منه من رؤية الله تعالى ومشاهدته
في الدنيا قول المصنف فيما سبق فكان المعلوم صار عياناً والمعقول مشاهداً والغيبة
حضوراً حيث شبه تلك الحالة بالمشاهدة والمعاينة ولم يجعلها مشاهدة
ومعاينة فلا يرد ما قيل ان غاية ما يستدعيه الخطاب ان يكون المتكلم بسمع من المخاطب

اى بحيث يسمع المخاطب صوته فلا يستدعى ان يرى المتكلم المخاطب سيما اذا كان المخاطب
ليس بجسم ولا جسماني فمعنى قوله ثم قفى بما هو منتهى امره وهو ان يخوض لجة الوصول
فيصير من اهل المشاهدة فيراه عياناً ويناجيه شفاهاً نظر كما لا يخفى على العارف
انتهى على انه يمكن حمل كلام المصنف على ظاهره من غير تاويل على مذاق اهل التحقيق وبيانه
اجمالاً ان الطالب الصادق اذا سلك طريق التصفية بارشاد المرشد الكامل المكمل
واشتغل بالذكر الدائم والتوجه التام الى المبداء ونفي الخواطر وتخلص سره عن ذكر
الغير وصقل قلبه بصيقل الذكر والتوجه وصفا عن الكدورات انعكس على باطنه
انوار الاشعة الالهية وانجذب نحو الملكوت الاعلى وبقوة ذلك النور والجذبة انخلع
من الصفات الموجبة لتقييد السالك وعبر عن مضايقها فاولاً عن الصفات البشرية
والحيوانية والنباتية والعنصرية وكل مرتبة عبر عنها السالك يحصل له فيها مكاشفات
وحالات يعرفها صاحب الحال ففي المراتب المذكورة يرى نفسه يطير بجسد المثالي
في الهواء ويسير في البراري والصحاري وفي البحار وامثال ذلك مما يعرفه اهله ثم
يحصل له العبور عن الصفات الملكية والفلكية وفي كل مقام يشاهد عجايب و
غرايب ففي كل فلك يتصل روح السالك بروحانيته ذلك الفلك فيحصل له
معلومات غريبة من معلومات محركه ذلك الفلك واليه اشار من قال بقوله
نرى بهم ملكوت السموات والارض ثم عبر بالروح والجسد المكتسب المثالي عن العرش
والكرسي وينخلع بالكلية عن قيود الاجسام والجسمانيات فيصير مجرداً صرفاً فيتجلى
له ربه عز شانه بلا كيف ولا جهة فعند هذا التجلي الذاتي الاحدي يفنى السالك
ويضمحل ويرجع الى العدم الاصلي وهذا هو مقام الفناء في الله الحاصل لكمل الاولياء
وبعد هذا الفناء يصير باقياً بالله كما ورد من قتلته فعلي ديته ومن علي ديته فانا ديته
فهذا نهاية ظهور كمالات الحقيقة الانسانية التي هي مظهر جميع الاسماء والصفات الالهية
وهذه امور وجدانية يعاينها اصحاب البصائر وارباب المكاشفات هذا وفي بحث
لهذا زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى فانتظر ولما ذكر المصنف مبادى حال العارف ومنتهى
امره وجد من نفسه شوقاً الى نيل تلك الدرجات فقرع باب المناجات ونادى قاضي الحاجات
فقال اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين اى من المطلعين على الاسرار دون السامعين

للاثر اي لا تجعلنا من الذين يقرع اسماعهم الاخبار ولا ينكشف لهم الحجب والاستار
ثم ان المص لما ذكر اللطيفة المختصة بهذا الموقع من الالتفات شرع في بيان اللطيفة
العامة التي لا تختص بموقع دون موقع فقال ومن عادة العرب التفنن في الكلام يقال
افتن الرجل وتفنن اذا اخذ في فنون الكلام وطرقه فقوله والعدول من اسلوب الى اخر
عطف تفسير للتفنن اي هذا التفنن عادة مالوفة للعرب العرباء في اساليب كلامهم
ففيه اشارة الى فائدة عائدة الى المتكلم وهي اظهار القدرة على التصرف في الكلام
كيف يشاء اذ التفنن بالمعنى المذكور لا يكون بدون تلك القدرة وقوله تطرية له
بالنصب علة للتفنن وضمير له يعود الى الكلام فهي اشارة الى الفائدة الى الكلام
فان التطرية بالهمزة على ما هو الرواية المشهورة لا يراد والاحداث من طرء عليه
اذا ورد وبالياء التجديد اي جعل الشيء كالجديد في الطراوة والبريق من طرية الثوب
اذا عملت به ما يجعله كالجديد فالطراوة في الاجسام كناية عن صقالتها وبريقها وفي
الكلام عبارة عن اللطافة وحسن قبوله ونزوله وتنشيطا للسامع اشارة الى الفائدة
العائدة الى السامع وهي نشاطه اي سروره وحسن اصغائه اليه فان التفنن بالاساليب
الايرادات في قرى الارواح كالتفنن بالوان الاطعمة في قرى الاشباح فيتلذذ بكل
جديد ويزيد سرورا واعلم ان صاحب الكشاف جعل التطرية والتنشيط معا
فائدة واحدة بالنسبة الى السامع حيث قال اذا نقل الكلام من اسلوب الى اسلوب
كان ذلك احسن تطرية لنشاط السامع والمص غير عبارته الى ما ترى ليكون
كل منهما اشارة الى فائدة على حدة تكثيرا للفائدة ثم لما كان قول المص ومن عادتهم
التفنن في الكلام مجملا اشار الى تفصيله بقوله فيعدل بالياء على صيغة المضارع
الغائب المجهول اي فينقل الكلام او بالتاء على صيغة المضارع المعلوم المؤنث
الغائبة اي فتعدل العرب في الكلام من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم و
بالعكس اي في كل من القسمين المذكورين فهذه اربعة اقسام لكن الاقسام الحاصلة
من ضرب الثلثة في الاثنين ستة لان كلا من الثلثة ينقل الى الاخيرين فبقي قسمان
اخران العدول من الخطاب الى التكلم وعكسه قيل لم يتعرض لهما لانهما يعلمان بالمقايسة
او لقلة وقوعهما في الكلام ورد الاول بعدم اختصاصه بالقسمين المتروكين والثاني

بعدم

بعدم ظهوره وقيل لم يبق شيء من الاقسام الستة لان العدول من التكلم الى الخطاب
من قول المص وبالعكس لكن بالواسطة كما فهم عكسه من عكسه اقول لا يطلق العكس
لا لغة ولا اصطلاحا الا على ما يكون بلا واسطة كيف واذا ذكر شيء ثم قيل وعكسه كذا
لم يفهم منه الا عكس المذكور لا غير والمذكور ههنا قسمان فعكسهما ايضا قسمان وقوله
كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم مثال للعدول من الخطاب الى الغيبة لان
مقتضى الظاهر بكم لقوله اذا كنتم ومثال العدول من الغيبة الى التكلم قوله تعالى الله
الذي ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه مكان ساقه وقوله وقول امرء القيس
مجرور معطوف على قوله في كقوله تعالى قيل هذا امرء القيس بن حجر الكندي المشهور وقيل
ابن دريد هذه الابيات لامرء القيس بن عابس وقد ادرك الاسلام ورد بانه بالموحدة
قبل السين المهملة صرح الذهبي من الصحابة ومقول القول هو هذه الابيات الثلثة
التي اولها تطاول ليلك بفتح الكاف لانه وان كان يخاطب نفسه الا ان التانيث
في خطاب النفس ليس حتما مقتضيا ويؤيده قوله ولم ترقد دون ترقدي وتذكير الضمير
في بات ايضا بالاثمد بفتح الهمزة وضم الميم وروي بكسرهما اسم موضع وقيل حجر يكتحل به
ونام الخلي اي الخالي عن الغم والحزن ولم ترقد اي لم تنم لفرط حزنك المانع من النوم
وبات اي بت وبات له ليلة فاعل لبات وله حال منه قدمت عليه لكونه نكرة
ولا معنى لتعلقه ببات كما لا يخفى كليلة ذي العائر هو بمعنى العوار وهو القذى
الرطب الذي تلفظه العين حال الوجع الارمد صفة ذي العائر من رمد بالكسر اذا هاجت
عينه والمراد تشبيه نفسه بذي العائر الارمد في القلق والاضطراب وتشبيه
ليلته بليلته الا انه اختصر في الكلام وذلك اي ما ذكره في البيتين من سوء الحال
من اجل نبأ جاءني وخبرته اي ذلك النبأ عن ابي الاسود وهو كنية ولده يزيد
بن ذلك النبأ خبر قتله وقيل سمي ذلك الخبر من ابي الاسود قال في الكشاف وقد التفت
امرء القيس ثلث التفاتات في ثلثة ابيات والمص سكت عن ذكر عدد الالتفات
في هذه الابيات لان قوله في ثلثة ابيات كالنص على ان في كل بيت التفاتة ولا شك
ان لا التفات في البيت الاول على مذهب الجمهور لانه ليس بمسبوق بالتعبير بطريق
اخر وهو شرط عندهم نعم فيه التفات على مذاق السكاكي اذ مقتضى الظاهر

كان انيقال تطاول ليلي فعدل الى الخطاب وهذا يكفي عنده في الالتفات لان النقل
عنده اعم من ان يكون قد عبر عن معنى بطريق ثم عبر عنه بطريق اخر او يكون مقتضى
الظاهر التعبير عنه بطريق فعدل الى الاخر ابتداء من غير سبق التعبير عنه باخر واما الالتفات
في البيت الثاني فمن الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات والقياس وبت لانه سبق
التعبير بالخطاب ففيه التفات على كلا المذهبين وكذا في البيت الثالث لانه عدل
من الغيبة في جاءني الى الحكاية اذ القياس كان جاءه واما لم ترقد وبات له فيهما
جاريان على ظاهر ما سبقهما فلا التفات فيهما قوله واياضمير شروع في تحقيق
لفظ اياك يعني ان اياك ليس بمجموعه كلمة واحدة بل ايا وحده ضمير ليس باسم ظاهر
على ما ذهب اليه الزجاج والسيرافي فانهما ذهبا الى ان ايا اسم ظاهر مبهم اضيف
الى الضماير التي بعده لازالة الابهام منصوب لا مرفوع ولا مجرور منفصل لا متصل
وما يلحقه من الياء في التكلم نحو اياي والكاف في الخطاب نحو اياك والهاء في الغيبة
نحو اياه حروف في صورة الضماير لا ضماير لانها دالة على معنى في غيرها وهو ايا على ما
اشار اليه بقوله زيدت في اخر ايا لبيان التكلم والخطاب والغيبة فانها معان
في ايا تدل عليها هذه اللواحق كما هو شان الحروف فهي حروف وقوله لا محل لها
من الاعراب تصريح بما علم ضمنا من قوله حروف لتاكيد حرفيتها دفعا لمذهب الخليل
والا فالقول بكونها حروفا يغني عن التعرض بانها لا محل لها من الاعراب لان الحرف مبني
الاصل ولا يتصور فيه الاعراب ولو محليا واعلم ان المص بعدما حكم على اللواحق بايا
بامرين بكونها حروفا وبانتفاء الاعراب عنها قاسها على التاء والكاف حيث
قال كالتاء في انت والكاف في ارايتك فاما ان يكون مراد المص قياسها عليهما
في كونها حروفا او في انتفاء الاعراب عنها ويؤيد الاول ما قال ابن الحاجب من ان الدليل
على اللواحق التي يلحق ايا حروف تدل على احوال المرجوع اليه لا محل لها من الاعراب
انها الفاظ اتصلت بما لفظه واحد ويتبين بها ما يرجع اليه فوجب ان يكون
حروفا كاللواحق بان في انت انتما انتم فانها حروف مبنية لاحوال المرجوع اليه
انتهى فجعلها ابن الحاجب مقيسا عليها في كونها حروفا لا في انتفاء الاعراب عنها
محلا ويؤيد الثاني ما صرح به في الكشاف حيث قال كما لا محل للكاف في ارايتك

فانه

فانه نص في ان القياس في انتفاء الاعراب لا في كونها حروفا قال قدس سره الكاف
واخواتها في ارايتك وارايتكما ارايتكم بمعنى طلب الاخبار حروف اجماعا تدل على احوال
المخاطب ويتعين بها ما اريد بالتاء فكانت اولى بجعلها مقيسا عليها في انتفاء الاعراب
محلا من اللواحق بان انتهى اقول وجه الاولوية ان اللواحق بان ليست حروفا اجماعا لان
مذهب الفراء ان الضمير هو انت بكماله ومذهب بعضهم ان اللواحق هي الضماير التي
كانت مرفوعة متصلة وان دعامة لها دعمت بها حين اريد انفصالها لتستقل لفظا
وكان مقصوده قدس سره ترجيح قياس صاحب الكشاف على قياس ابن الحاجب وانت خبير
بان العبارة المنقولة عن ابن الحاجب نص في انه جعل اللواحق مقيسا عليها في كونها حروفا
لا في انتفاء الاعراب كما اشرنا اليه انفا بل انما يدعي ان المحتاج الى القياس هو
كونها حروفا اذ انتفاء الاعراب من لوازم الحرفية نعم يرد على ابن الحاجب ان الكاف
كان هي الاولى بجعلها مقيسا عليها في كونها حروفا ايضا من اللواحق بان لان الكاف
حرف اجماعا بخلاف اللواحق بان ثم اقول لا يبعد ان يكون مقصود المص القياس
في كلا الحكمين فيكون كلامه جامعا لقياسي الشيخين ويؤيده انه زاد التاء على الكشاف
فتامل وفي الحواشي الشريفية قال المص لما كانت مشاهدة الاشياء ورؤيتها طريقا
الى الاحاطة بها علما وصحة الاخبار عنها استعملوا ارايت بمعنى اخبر وهذا يدل على انها
من رؤية البصر وذكر في سورة ما يدل على انها من رؤية القلب واياما كان ففي الاستفهام
مستعمل في معنى الامر انتهى اقول هذا ينفعك في مواضع كثيرة في التفسير فاحفظه
قوله وقال الخليل ايا مضاف اليها اي ضمير منصوب منفصل ومع ذلك مضاف
اليها اي الى اللواحق فتلك اللواحق اسماء لا حروف لان الحرف لا يضاف ولا يضاف
اليها واحتج الخليل على ذلك اي على كونه مضافا بما حكاه اي باضافته الى الظاهر
فيما حكاه عن بعض العرب وهو قوله اذا بلغ الرجل الستين فاياه واياا الشواب
بالغ في التحذير فادخل ايا على الشواب ليوهم انه كان متهما محذرا من الاجتراء
عليه ان يتق نفسه عن التعرض للشواب ويقيهن عن التعرض له وعليهن مثل ذلك
واجاب عنه المص بقوله وهو اي ما حكاه الخليل شاذ لا يعتمد عليه صفة لقوله
شاذ اشارة الى انه شاذ مردود فان الشاذ على ثلثة اقسام قسم يخالف

القياس ويوافق الاستعمال وقسم على عكسه وقسم يخالفهما والاولان مقبولان
والثالث مردود وما نحن فيه من قبيل الثالث اما مخالفته القياس فلان
مقتضى القياس ان لا يضاف لان الضمير لا يضاف واما مخالفته الاستعمال فانه لم يقع
في استعمال الفصحاء فلا تعتبر شهادته قيل وفي الكشاف فشيء شاذ ويتوجه على ظاهره
انه وان كان شاذا لكن يكثر شهادته لاضافة ايا الى ما بعده واما عبارة المصـ
فلا يتوجه عليها ذلك اذ لا تعتبر شهادة ما لا يعتمد عليه اقول عبارة الكشاف هكذا
فشيء شاذ لا يعمل عليه فلا فرق بين الكلامين فان كلا منهما يفيد انه شاذ غير
مقبول الشهادة نعم في عبارة الكشاف زيادة شيء ووجهه قدس سره حيث قال
وانما قال فشيء شاذ زيادة استحقار له واستضعاف مبالغة في انه لا يعول عليه
اصلا وقيل هي اي اللواحق بايا ليست حروفا بل هي الضمائر التي كانت متصلة
وايا عمدة اي دعامة دعمت بها هذه الضمائر فانها لما فصلت اي جعلت منفصلة
عن العوامل التي كانت هي متصلة بها تعذر النطق بها على نحو يدل على ما يقصد بها
من المعاني مفردة غير متصلة بشيء فضم اليها لفظ ايا لتستقل به اي لتصير مستقلة
بسببه وضعف هذا القول بان الشيء لا يعمد باكثر منه حروفا وقيل الضمير هو
المجموع اي ايا ك بجملته هو المضمر وزيف هذا القول بانه ليس في الاسماء المظهرة ولا
المضمرة ما يختلف اخره كافا وهاء وياء وقرئ اياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها اي
بقلب الهمزة المكسورة او المفتوحة هاء وقرئ بكسر الهمزة والها مع تخفيف الياء
قوله والعبادة اقصى غاية الخضوع استشكل في هذه العبارة بوجهين احدهما ان
غاية الشيء نهايته والاقصى ايضا بمعنى النهاية فاقصى الغاية يكون بمعنى نهاية النهاية
وهذا معنى غير صحيح اذ النهاية ليست امرا ممتدا حتى يكون لها نهاية وثانيهما انه قال
الرضي في تحقيق اضافة اسم التفضيل ما حاصله ان افعل التفضيل اذا اضيف واريد
تفضيل موصوفه في معنى المصدر المشتق هو منه على كل واحد مما يعد من اجزاء ما
اضيف اليه لم يجز افراد ذلك المضاف اليه اذا كان معرفة نحو افضل الرجل
وافضل زيد الا اذا كان ذلك المفرد جنسا يطلق على القليل والكثير نحو البر في
اطيب التمر فاذا تقرر هذا فنقول اقصى افعل تفضيل اضيف الى مفرد معرفة بالمعنى

المذكور

المذكور وليس بجنس كالتمر فاقصى غاية الخضوع كافضل الرجل فليس تركيبا صحيحا
من حيث القاعدة النحوية واشار قدس سره لك وجه صحة هذا التركيب حيث قال
للخضوع حدود او نهايات ولفظ الغاية تشملها لكونها اسم جنس مضافا فاقصى الغاية
اقصى النهايات كانه قال اقصى غاياته انتهى وحاصله ان المضاف اليه ههنا في حكم الجمع في صحة
كونها قبله جزءا من معناه واورد عليه انه ما الفرق بين اسم الجنس المضاف وبين
المفرد المعرف بلام الاستغراق اقول الفرق ان المعرف بلام الاستغراق ليس
بذي اجزاء بل هو ذو جزئيات لانه كلي لا كل بخلاف اسم الجنس المضاف فانه يجوز
ان يكون المراد به الكل والمجموع بمعونة القرائن ولا يخفى انه لا يندفع به الاشكال الاول
اذ كما لا معنى لنهاية النهاية لا معنى لنهاية النهايات بل انما يندفع ذلك بان يقال معنى
الاقصى الابعد لا النهاية فاقصى غايات الخضوع ابعد نهاياته ومما قيل من ان النهاية
مرتبة لا مرتبة بعدها فلا معنى لاثبات النهايات للخضوع نعم له مراتب ودرجات
انتهى فاقول كون النهاية عبارة عن المرتبة المذكورة لا ينافي ان يكون لشيء واحد
نهايات كالخط الواحد المتناهي وكالمضلعات من المثلث والمربع وغير ذلك
فان لكل منها نهايات على انه قدس سره اشار بقوله للخضوع حدود على ان الثابت
للخضوع هو المراتب والدرجات على ما قاله هذا القائل لان الحد يجيء بمعنى المرتبة
ايضا كما يقال حد الاعجاز اي مرتبة ولكون كل مرتبة ذات نهايتين عطف على قوله
حدود قوله ونهايات فحاصل كلامه ان للخضوع مراتب ودرجات ذات اطراف ونهايات
فالعبادة ابعد نهايات تلك المراتب والدرجات ونظيره ما تقرر عند الاطباء
من ان لكل احد من الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
مراتب اربع ولكل مرتبة من تلك المراتب طرفان ووسط فيقولون تارة هذا الدواء
حار في اول المرتبة الاولى وتارة انه حار في اخر تلك المرتبة او في وسطها فكذلك
مراتب الخضوع واطراف تلك المراتب وهذا بيان لا غبار عليه ثم انه لا يلزم من كون
العبادة عبارة عن اقصى مراتب الخضوع ان لا يكون اكثر المؤمنين عابدين لان الصلوة التي
يقيمها اكثرهم مشتملة على السجود وهو لكونه وضع اشرف الاعضاء على الارض من اقصى
مراتب الخضوع على ان عدم كون اكثرهم بل كلهم عابدين ليس محذورا لان الايمان لا يستلزم

العبادة وقوله والتذلل عطف على الخضوع عطف تفسير ومعناه الانقياد
وقوله ومنه اى من العبادة بمعنى اقصى غاية الخضوع والتذلل اخذ قولهم طريق معبد
بصيغة اسم المفعول من التفعيل اى مذلل اما من الذل بضم الذال بمعنى الانقياد
ويقابله العز فوصف الطريق به باعتبار كثرة وطئه بالاقدام واما من الذل
بكسر الذال بمعنى اللين ويقابله الصعب فالوصف باعتبار سهولة سلوكه
و منه اخذ ايضا قولهم هذا ثوب ذو عبدة وكذا ثوب معبد اذا كان ذلك
الثوب في غاية الصفاقة والصفاقة هي الثخن وقوة النسج وجودته ويقابلها
السخافة ولما كان الثوب الصفيق لا تحصل صفاقته الا بالضرب الشديد
وقت النسج صار كانه تذلل وانقاد لذلك الضرب قوله ولذلك اى ولكونه بمعنى
اقصى غاية الخضوع لا يستعمل هذا اللفظ الا في الخضوع لله تعالى استدلال لكون
معنى العبادة ما ذكر على انحصار استعمالها في الخضوع لله تعالى وهذا يتوقف على امرين
ان يكون مطلق خضوعه تعالى اقصى غاية الخضوع وان يكون اقصى غاية الخضوع منحصرا
في خضوعه تعالى فلا بد من بيانهما واشار اليه المص فيما نقل عنه في الحاشية اى
لا يجوز شرعا ولا عقلا فعل العبادة الا لله تعالى لان المستحق لاقصى غاية الخضوع
من يكون موليا لاعظم النعم من الوجود والحيوة وتوابعهما ولذلك يحرم السجود لغير الله تعالى
لان وضع اشرف الاعضاء على اهون الاشياء وهو التراب غاية الخضوع انتهى وتقريره
ان اقصى غاية الخضوع هو الخضوع للمولى لاعظم النعم والمولى لذلك هو الله لا غير فاقصى
غاية الخضوع لله تعالى لا غير فانحصر معناه فيه فلا يستعمل الا فيه ونقض هذا الحكم
بعدة من الآيات وهي قوله تعالى قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون الى اخر
السورة وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله تعالى
ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك
انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وقوله تعالى اتعبدون من دون الله
ما لا ينفعكم شيئا الاية وقوله تعالى فقالوا انؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون
وقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت قيل ودفع بان المص
لدفع هذا النقض فسر في الحاشية قوله لا يستعمل بقوله اى لا يجوز شرعا ولا عقلا

فعل

فعل العبادة الا لله تعالى ورد ذلك بانه يأبى عن كون المراد بقوله لا يستعمل
لا يفعل قوله الا في الخضوع لله اذ الواجب ح الا لله واجيب عنه ان مراد المص انه
لا يجوز فعل اقصى غاية الخضوع الا في ضمن خضوعه تعالى فيلزم ان لا يفعل ولا يوهم الا لله
واقول ليس مقصود المص من ذلك التفسير بيان معنى لفظ لا يستعمل الا في الخضوع لله
بل مقصوده بيان المراد على نحو لا يرد عليه ذلك النقض ويظهر وجه حصر الاستعمال
فيه كما اشرنا اليه لا ان لفظ لا يستعمل مستعمل في معنى لا يجوز ان يفعل العبادة
وان ذلك معنى حاق اللفظ وهو ظاهر وقد يقال عدم الاستعمال المذكور مخصوص
بلفظ العبادة لا بما يشتق منها ورد بان كون العبادة اقصى غاية الخضوع لما صار
سببا لعدم استعمال العبادة في غيره تعالى لزم ان يكون سببا لعدم استعمال ما يشتق
منها ايضا الا فيه تعالى وقد يقال المراد انه لا يستعمل العبادة منسوبة الى الموحد
الا في الخضوع لله تعالى قوله والاستعانة طلب المعونة واعلم ان المعونة والاعانة
والعون كلها بمعنى واحد وهو لغة النصر الذي يقال له في الفارسية ياري دادن
والمراد ههنا افاضة القدرة على ايقاع الفعل المفسرة في الاصول بما يتمكن به المكلف
من اداء ما لزمه وكلف به المنقسمة الى ممكنة يتوقف عليها اصل التمكن من الفعل
بحيث لولاه لامتنع صدوره والى ميسرة يتوقف عليها يسر الفعل والتمكن
التام فيه دون اصله ولا يجوز ان يراد بها افاضة القدرة المفسرة في الكلام
بالصفة المؤثرة على وفق الارادة لانها لا تصدق على شيء مما ذكره المص سوى اقتدار
الفاعل وكذا لا يجوز ارادة نفس القدرتين لان اعانته تعالى ليست عين القدرة
بل القدرة قائمة بنا والمطلوب منه تعالى خلق تلك القدرة فينا وافاضته
علينا فهي اثر الاعانة ومترتبة عليها قيل لا يصح ارادة القدرة بالمعنى الاصولي ايضا
لما يرد عليها من وجوه اما اولا فلعدم صدقها على شيء مما سيذكره المص واما
ثانيا فلان التقسيم الثاني في كلام المص لا يتوقف عليه صحة التكليف كما سيذكره
واما ثالثا فلان طلب قدرة يجب بها العبادة ممكنة او ميسرة مما لا معنى له
اذ حاصله طلب الوجوب عليه والمقصود طلب الاعانة في تفريغ الذمة عما وجب
عليه واما رابعا فلان قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم الاية لا يصح

ان يكون بيانا للمعونة بهذا المعنى وقد قال المصر انه بيان لها انتهى اقول في الجواب
اما عن الاول فلان كلا مما سيذكره المصر يصدق عليه انه مما يتمكن به المكلف
من اداء ما لزمه لانه لم يكلف الا بالفعل الاختياري الذي لا يتمكن فاعله منه بدون
شيء من هذه المذكورات لكونها من مبادي الافعال الاختيارية واما عن الثاني
فلان المراد من صحة التكليف في قوله لا يتوقف عليه صحة التكليف الصحة العقلية
لا الشرعية وهذا لا ينافي توقف الصحة الشرعية عليه واما عن الثالث فلانا
لا نسلم ان المراد طلب قدرة يجب بها الفعل حتى لا يكون له معنى بل معناه طلب افاضة
قدرة يتمكن بها من ايقاع ما يجب عليه وتفريغ ذمته منه وهذا معنى صحيح لا غبار
عليه واما عن الرابع فلان معنى كونه بيانا للمعونة كونه كاشفا عن كيفية تلك
الاعانة على ما سيشير اليه المصر فكانه قيل نطلب منك المعونة بان تهدينا فانك
ان هديتنا فقد اعنتنا وافضت علينا قدرة نتمكن بها من اداء ما لزم علينا فان
افاضة تلك القدرة من لوازم الهداية على ان هذا القائل حمل المعونة على المعنى اللغوي
فيرد عليه ايضا ان قوله تعالى اهدنا الخ لا يصح ان يكون بيانا للمعونة بهذا المعنى ايضا
بل لا يصدق هو ايضا على شيء مما ذكره المصر لانه بهذا المعنى فعله تعالى وقائم به ولا شيء
مما سيذكره المصر كذلك وهو ظاهر فما هو جوابكم فهو جوابنا ويؤيد ما قلنا من ان
المراد بالمعونة افاضة القدرة بالمعنى الاصولي المنقسمة الى الممكنة والميسرة تقسيم
المصر اياها بما يفضي الى ذينك القسمين الا انه عبر المصر عنهما باسم الضرورية وغير الضرورية
حيث قال وهي اي المعونة اما ضرورية اي تدعو الضرورة اليها في ايقاع الفعل وتسمى
في الاصول ممكنة او غير ضرورية اي لا تدعو الضرورة اليها لامكان الفعل دونه وتسمى في الاصول
ميسرة ثم فسر الضرورية المرادفة للممكنة فقال والضرورية ما لا يتاتى الفعل دونه
والمراد تحصيل ما لا يتاتى الفعل دونه لان المعونة قائمة بالمعين وما لا يتاتى الفعل
الا به غير قائمة به بل بعضه قائمة بالمستعين كالاقتدار والتصور وبعضه بغيرهما
ويدل على ان المراد ذلك تفسيره غير الضرورية بتحصيل ما يتيسر به فقدم التصريح
بقيد التحصيل في تفسير الضرورية للتنبيه على ان الضرورة من جانب المستعين لا المعين
ثم المراد بتحصيل ما لا يتاتى تحصيل المعين للمستعين ما لا يتاتى صدور الفعل

منه

منه دونه بمعنى انه لولاه لامتنع ذلك منه فقوله كاقتدار الفاعل اي كونه مقتدرا
وكامل القدرة على الفعل تمثيل لما لا يتاتى الفعل دونه وكذا الثلثة الباقية
تمثيلات له لا للمعونة التي هي تحصيلها وايجادها لما عرفت انها قائمة بالمعين لا يصح
تمثيلها بما لا يقوم به فلا حاجة الى ما يقال اما ان يقدر المضاف اي اعطاء القدرة
والتصور والحصول او يراد المبادي اي الاقدار والتصوير والتحصيل وقوله
وتصوره اما مضاف الى الفاعل اي تصور الفاعل الفعل او مضاف الى المفعول
اي تصور الفعل الذي يريد الفاعل ان يفعله والمراد تصوره على وجه جزئي
لان التصور الكلي لاستواء نسبته الى جميع الجزئيات لا ينبعث منه شوق
جزئي الى الفعل الجزئي ثم ان التصور الجزئي قلما ينفك عن ملاحظة وصف الملائمة
او المنافرة فيؤدي الى ان يتصور من حيث انه ملائم او منافر فيندرج فيه التصديق
بالغاية وهو ايضا من جملة ما لا يتاتى الفعل دونه لكونه من مبادي الافعال الاختيارية
على ما تقرر في محله وحصول آلة ومادة يفعل بها اي بتلك الالة فيها اي في تلك
المادة قال الراغب المعونة على القول المجمل اربعة بنية صحيحة وهي للفاعل وتصوره
للفعل وتاتي المادة له والالة التي يعمل بها ويصور ذلك في الكاتب فهو يحتاج الى
بنية وهو العضو والى تصوره لها وهو المعرفة والالات كالدوات والقلم والى مادة
يوجد الفعل فيها وهو الكاغذ انتهى ثم انه نقل عن المصر ههنا حاشية وهي قوله فان
الفعل الموقوف عليهما لا يتاتى بدونهما يريد ان تمثيل ما لا يتم الفعل بدونه بحصول
المادة والالة باعتبار ان مطلق الفعل اي ماهيته الماخوذة لا بشرط لا يتاتى بدونهما
في ضمن الفعل الماخوذ بشرط التوقف عليهما لما تقرر في محله ان اتصاف الفرد بامر
عين اتصاف الطبيعة لا بشرط بذلك الامر فعدم تاتي الفعل الماخوذ بشرط التوقف
عين عدم تاتي المطلق الماخوذ لا بشرط بتصرف فلا يرد ان هذا ليس بضروري
في مطلق الفعل وانما هو في فعل يكون في مادة ثم ان ما لا يتاتى الفعل دونه
لا ينحصر في الامور الاربعة المذكورة لان الشوق والارادة وحركة العضلات
ورفع المانع مما لا يتاتى الفعل دونه قال في التجريد والفعل منا يفتقر الى
تصور جزئي ليتخصص به الفعل وشوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا

الفعل وكانه للاشارة الى هذا اورد المص كاف التشبيه وقوله وعند استجماعها
اى استجماع هذه الامور التى لا يتاتى الفعل بدونها يوصف الرجل اى الانسان البالغ
ذكرا كان او انثى ليشمل المراة الا انه عبر بالرجل لانبائه عن البلوغ بالاستطاعة
التى يعبر عنها المتكلمون بسلامة الالات والاسباب ويقولون ان التكليف يعتمد
هذه الاستطاعة لا الاستطاعة بمعنى القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير
فانها مع الفعل عند اهل السنة لا قبله كما ذهب اليه المعتزلة ويصح اى شرعا
ان يكلف الرجل بالفعل اى بايقاعه واحداثه وتقييد الصحة بقولنا شرعا اندفع
ما يقال ان تكليف العاجز جائز عند الاشاعرة لان ذلك وان جاز عندهم عقلا
لكنه غير واقع فى الشرع ويمكن حمل الصحة على الامكان الوقوعى بجعلها بمعنى سلب الامتناع
الشامل للوقوع فيندفع ذلك ايضا من غير احتياج الى اعتبار قيد زائد وقد يدفع ذلك
بحمل قوله بالفعل مقابلا للقوة حتى يكون القضية فعلية فيرجع المعنى الى انه عند
ذلك يقع التكليف بالفعل وتكليف العاجز وان جاز عندهم لكنه لم يقع بالفعل
ثم فسر غير الضرورية المرادفة للميسرة مصرحا بما هو المراد فقال وغير الضرورية
اى هذا القسم من المعونة تحصيل ما يتيسر به الفعل ويسهل اى تحصيل المعين
للمستعين شيئا يتوقف صدور الفعل عن المستعين بيسر وسهولة عليه وان لم
يتوقف صدور اصل الفعل عنه عليه وقوله كالراحلة فى السفر للقادر على
المشى مثال لما يتيسر الفعل به لتحصيله فانه يمكن مشيه بدون الراحلة لكنه بعسر وصعوبة
فان قلت جعل الاصوليون الزاد والراحلة فى سفر الحج من قبيل القدرة الممكنة والمص
جعلها من قبيل القدرة الميسرة قلت السفر المذكور من غير حرج غالبا لا يتاتى
بدون الزاد والراحلة فهو ماخوذ بذلك القيد لا يمكن بدون الراحلة واما
فى نفسه فالراحلة شرط يسره لا امكانه والى ما ذكرنا اشار صاحب التوضيح
حيث قال بعد ما قيد بقوله من غير حرج غالبا وانما قيدنا به لانهم جعلوا الزاد
والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة انتهى وقوله او يقرب الفاعل
الى الفعل ويحثه عليه عطف على قوله يتيسر به الفعل اى تحصيل المعين للمستعين
الامر المقرب له الى الفعل والمرغب له عليه مثل بيان نفع الفعل والوعد عليه

وبيان

وبيان ضرر الترك والوعيد على الترك وخلق رجاء الثواب على فعل الطاعة
فانه يرغب عليه وخلق الخوف من العقاب على فعل المعصية فانه يحث
على الكف عنها وهذا القسم الغير الضرورية من المعونة لا يتوقف عليه
صحة التكليف اراد بها الصحة العقلية والا فالصحة الشرعية لبعض التكاليف
يتوقف عليها كاكثر الواجبات المالية قوله والمراد يعنى ان المستعان فيه وان
لم يذكر لفظا لكنه مراد معنى اذ ليس بمنزل منزلة اللازم اذ لا معنى لان يقال
نفعل طلب الاعانة وتوجيهه فالمستعان فيه محذوف اما للتعميم مع الاختصار
على ان يكون المراد طلب المعونة فى المهمات كلها كما هو المفهوم من اطلاق
الاستعانة ولعدم المخصص بالبعض ولكونه مطابقا لنفس الامر لافتقار جميع المهمات
الى توفيق الله تعالى واعانته ولانه المروى عن ابن عباس رضى الله عنهما فكان رجح المصر
هذا الاحتمال حيث قدمه واما لمجرد الاختصار واليه اشار بقوله او ان يكون المراد
طلب المعونة فى اداء العبادات لاقتران الاستعانة بالعبادة وفرط افتقارها
على الاعانة لكونها على خلاف هوى النفس الامارة ورجح صاحب الكشاف هذا
الاحتمال لتلاؤم الكلام وفسره قدس سره بتناسب جمله وانتظام بعضها مع بعض
حيث دل اياك نستعين على طلب الاعانة على العبادة فصار اهدنا بيانا للاعانة
المطلوبة فانتظمت الجمل الثلث انتظاما تاما لمزيد ارتباط بينهما واذا جعلت
الاستعانة عامة لم يكن اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة ولا المعونة مخصوصة
بالعبادة فلم يكن لاتصال بين الجمل بتلك المثابة انتهى وسيجئ كلام يتعلق بهذا
المقام قوله والضمير المستكن اى ضمير المتكلم مع الغير المستتر فى الفعلين اعنى
نعبد ونستعين وعرضه بيان وجه صيغة الجمع مع انها انما تستعمل اما فى
الجمع حقيقة ولا مجال له هنا لكون القارئ شخصا واحدا واما للعظمة وهى تنافى
مقام العبادة التى هى نهاية الخضوع والتذلل وحاصل بيانه ان المراد الجمع لا
العظمة وان ضمير نحن المستتر فى نعبد ونستعين للقارئ ومن معه من الحفظة
الظاهر ان المراد بالحفظة الملائكة التى تحفظونه فان عليهم لحافظين وقيل المراد
القراء الحفاظ واقول الوارد بذلك لكان الظاهر ان يقال ومن معه من القراء

اذ لا دخل لكونهم حفاظا فيما نحن فيه وايضا فلما يوجد مع القارئ لقراء الحفاظ
فان ذلك مختص بما اذا صلى مع الجماعة ويكون فيهم القراء الحفاظ فحينئذ يدخل في
قوله وحاضري الجماعة واما اذا صلى منفردا او مع جماعة ليس فيهم قراء حفاظ
فلا والمتبادر من العبارة حيث لم يقل للقارئ الحفظة بل قال ومن معه من الحفظة
ان لا يكونوا منفكين عنه بحال فان كان القارئ في خارج الصلوة او في الصلوة
منفردا فله وللحفظة فقط وان كان فيها مع الجماعة فلهما وحاضري الجماعة
اوله ولسائر الموحدين سواء كان في خارج الصلوة او فيها منفردا او مع الجماعة
قيل الاقرب ان يجعل المستكن لجميع العقلاء موحدين او مشركين لان المشرك
ايضا يعبد الله ويستعينه الا انه لم يعرفه حق المعرفة وح يكون اقرب اتصالا
بقوله اهدنا الصراط المستقيم لانه لما وجد شركاءه في العبادة والاستعانة
على قسمين طلب الانخراط في سلك بعضهم والنجاة عما ابتلى به البعض الاخر ورد ذلك
بان المفهوم من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب الهداية له ولشركائه في العبادة
والاستعانة ولذا صح جعله بناء للمعونة المطلوبة فكيف يفهم منه طلب النجاة عما
ابتلى به بعض شركائه انتهى اقول بل المفهوم منه ح طلب الهداية للكل بان ينخرطوا
في سلك بعضهم المحقوق بنجوا عما ابتلى به الاخر نعم يرد على ذلك القائل ان الحصر
لا يستقيم بالنسبة الى المشرك ولما كان ما ذكر مصححا لايراد صيغة الجمع اراد
ان يشير الى ما يرجحه فقال على سبيل الاستيناف بترك الواو وادرج في قوله نعبد
عبادته في تضاعيف اي اثناء عبادتهم ممن معه من الملائكة والجماعة و
سائر الموحدين وخلط في قوله نستعين حاجته بحاجتهم لعلها تقبل
اي رجاء ان عبادته تقبل ببركتها اي ببركة عبادتهم فهذا ناظر الى قوله ادرج
ورجاء ان يجاب اليها اي الى حاجته ببركة خلط حاجته بحاجتهم وهذا
ناظر الى قوله خلط حاجته ففي الكلام لف ونشر مرتب ووجه ذلك ان رجاء ان
في الجميع من تقبل عبادته وتجاب حاجته كالملائكة والانبياء والاولياء والعلماء
فباب القبول والاجابة مفتوح لهم فيقبل ضمنا اذ لا يليق بالكريم التام تمييز البعض
الناقص رده ولهذا اي لقصد القبول والاجابة ببركة الاندراج والخلط شرعت

الجماعة

الجماعة في الصلوة حيث قال الله عز وجل واركعوا مع الراكعين اي صلوا مع الجماعة
وقال عليه السلام صلوة الجماعة تفضل على صلوة الفذ بسبع وعشرين اذ العبادة
الحقيقية ما يكون ناشيا عن معرفة مقام العبودية والاعتراف بالعجز والتقصير ولا
يتكامل ذلك الا اذا استغرق في ملاحظة جلال الله تعالى وعظمته وغاب عما سواه
وحصول هذه المرتبة في كل احد مما لا يكاد يتحقق وفي واحد بعد واحد لا يكاد يدوم
بل يكون كبرق خاطف واما الجماعة فيرجى ان يكون فيهم من يكون شانه هذا ولو
واحدا على انه يجوز ان يتوجه في الجملة واحد منهم في زمان واخر في زمان اخر
وهكذا ان يستوعب مجموع الاحاد جميع اجزاء زمان العبادة فيحصل التوجه
الكلي المستمر في المجموع من حيث هو مجموع فيكون اقرب الى الاجابة ولما كان من
حق المعمول ان يكون مؤخرا عن العامل سيما اذا كان فضلة ولم يؤخره ههنا بل
قدم اشار الى وجهه فقال وقدم المفعول وهو اياك في الموضعين مع انه
حقه كان التأخر لوجوه خمسة اربعة منها تشتمل لتقديم اياك على نعبد
وعلى نستعين وخامسها وهو الذي يشير اليه بقوله والتنبيه الخ يختص
بتقديم اياك على نعبد فلا تكن من الغافلين الاول ما اشار اليه بقوله للتعظيم
فان التعظيم لائق بالتقديم فهو اعتبار ذلك سبب التعظيم فيقصد به في مقام
يليق به والثاني ما اشار اليه بقوله والاهتمام به بالجر عطف على التعظيم والمراد
بهذا الاهتمام اما الاهتمام الذاتي فان المنعم الحقيقي الملحوظ بالصفات الكاملة المميزة
له تمييزا مصححا للخطاب يهتم به بالذات ويتوجه اليه بالقصد او الاهتمام العرضي
بحسب اعتناء المتكلم به لكونه نصب عين المؤمن عند الشروع في امر ذي بال
والوجه الثالث ما اشار اليه بقوله والدلالة على الحصر بالجر ايضا عطف على
قوله التعظيم والاهتمام غير في المعطوف اسلوب المعطوف عليه اذ لم يقل هناك
للدلالة على التعظيم والاهتمام بل قال للتعظيم والاهتمام وههنا لم يقل وللحصر على
قياسهما بل زاد قيد الدلالة لان تقديم ما حقه التاخير لا يوجب الحصر والاختصاص
في نفس الامر غاية الامر ان التخصيص لازم له لزوما جزئيا اكثريا فهو امارة التخصيص
ودال عليه دلالة ظنية فيقصد في المقام الخطابي قال صاحب التلخيص التخصيص

لازم للتقديم غالبا وقال الشارح قوله غالبا اشارة الى ان التقديم قد لا يكون
للتخصيص بل لمجرد الاهتمام او التبرك او الاستلذاذ او موافقة كلام السامع
او ضرورة الشعر او رعاية السجع والفاصلة او ما اشبه ذلك فان قلت فلم يكن التقديم
موجبا للاهتمام والتعظيم ايضا لانفكاكه عنهما في المواضع المذكورة فلا بد من زيادة
الدلالة فيهما ايضا قلت التقديم لا ينفك عنهما قال صاحب التلخيص ويفيد التقديم
في الجميع اهتماما بالمقدم ومن المعلوم ان التعظيم لا ينفك عن الاهتمام ففي زيادة
الدلالة اشارة الى ان حال التقديم بالنسبة الى الاهتمام والتعظيم هو انه ملازم لهما
وبالنسبة الى الحصر انه دال عليه فيمكن تخلفه عنه وفيها ايضا اشارة الى دفع ما
اورده ابن الاثير على صاحب الكشاف حيث بان التقديم في اياك نعبد واياك
نستعين لمراعاة حسن النظم لا للاختصاص على ما ذكره الزمخشري ووجه الدفع
انا لا ندعي ان التقديم للاختصاص وعلة له بل المدعى انه دال عليه وامارة
له فيجوز ان يقصد اليه بموافقة المقام وبهذا اظهر وجه العدول ايضا عن عبارة
الكشاف حيث قال والتقديم لقصد الاختصاص ثم ايد ما ذكره من الدلالة على الحصر
بما ذكره رئيس المفسرين في معنى الاية فقال ولذلك المذكور من دلالة التقديم
على الحصر قال ابن عباس معناه اي معنى اياك نعبد واياك نستعين نعبدك
ولا نعبد غيرك وهذا معنى حصري لان حقيقة الحصر مركبة من اثبات للمقصور عليه
ونفي عما عداه وبالاستشهاد بما قاله ابن العباس يسقط ما ذكره ابن الحاجب
في شرح المفصل حيث قال قوله الله احمد على طريقة اياك نعبد تقديما للاهم
ومن ما ينقل انه للحصر لا دليل عليه والتمسك فيه بمثل بل الله فاعبد ضعيف لانه
قد جاء فاعبد الله انتهى وجه السقوط انه كفى دليلا على الحصر قول ابن عباس من رئيس
المفسرين ومن اهل اللسان وعارف باللغة وخواص التراكيب فلولا دلالة التقديم
على الحصر لما فسره بذلك على انه ليس المدعى انه يدل وعلة له بل المدعى انه يدل على
الحصر وقد عرفت الفرق بينهما قيل يجوز ان يكون ما قاله ابن عباس مبنيا على دلالة
الخطاب على الاوصاف المستلزمة نفي العبادة عن غير المخاطب فلا يدل على ان الحصر
مستفاد من التقديم واجيب بان مثل هذه الدلالة غير ملتفتة اليها عندهم سيما

في باب

في باب الحصر والوجه الرابع ما اشار اليه بقوله وتقديم ما هو مقدم في الوجود
على الكل فهو ايضا مجرور معطوف على قوله للتعظيم يعني ان من وجوه تقديم المفعول
انه تعالى مقدم على الكل في الوجود فهو مقدم علينا وعلى عبادتنا ذاتا وزمانا
فقدم في اللفظ ايضا ليكون الوجود اللفظي على وفق الوجود في نفس الامر فيكون
تقديما لما حقه التقديم فهو غاية متأخرة قصد بالتقديم حصولها كسائر الوجوه
المذكورة لا علة حاملة عليه متقدم وجوده فلا يرد عليه ما يقال ان علة التقدم
ليست تقديم ما هو مقدم في الوجود بل علته انما هو تقدم ما هو مقدم في الوجود
فاما ان يجعل التقديم مصدرا مبنيا للمفعول اي كونه مقدما او يجعل مصدر قدم
اللازم بمعنى تقدم انتهى وخامس وجوه التقديم هو ما اشار اليه بقوله والتنبيه
اي وليحصل التنبيه بذلك التقديم على ان العابد من حيث انه عابد ينبغي ان
تكون عبادته في اعلى درجات العبادة فان للعبادة ثلث درجات ادناها ان يعبد الله
رغبة في ثوابه ورهبة من عقابه فهو يجري مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة عمله و
اوسطها ان يعبد الله لكونه مستحقا للعبادة وقبولا لتكاليفه واعلاها ما اشار
اليه بقوله ان يكون نظره الى المعبود اولا وبالذات ومنه الى العبادة ثانيا وبالعرض
لا من حيث انها عبادة صدرت عنه ومكسوبة له بل من حيث انها نسبة شريفة
اليه اي مشتملة على نسبة شريفة اليه والا فالعبادة فعل مخصوص مخلوق له
تعالى لا نسبة فلكون تلك النسبة هي المقصودة من العبادة حملت عليها مبالغة
ووجه ذلك التنبيه ان التقديم يدل على ان المقدم هو المقصود بالذات وغيره
تابع وهو ههنا المعبود فدل ذلك على ان مطمح نظر العابد القائل اياك نعبد بتقديم
على نعبد هو المعبود الدال عليه اياك لا العبادة الدال عليها نعبد بل انما لوحظت
العبادة تبعا على انها نسبة شريفة اليه بالمعنى المذكور على ما يفيده جعل اياك معمول
نعبد ووصلة اي رابطة اكيدة بينه وبين الحق كان العابد يصل بها الى المعبود
وفي هذه الدرجة العليا من العبادة يصير العابد عارفا ولذا قال فان العارف
مع انه كان الظاهر ان يقول فان العابد فالمراد ان العابد الذي يريد ان يصير عارفا
ينبغي ان يكون عبادته على الوصف المذكور حتى يصير عارفا لان العارف انما يحق

اي ثبت وصوله الى الحق اذا استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب عما
عداه حتى عن نفسه واحواله بحيث انه لا يلاحظ نفسه ولا حالا من احوالها الا من
حيث انها اي تلك الملاحظة المتعلقة بنفسه او بحال من احوالها ملاحظة له
تعالى ومنتسبة اليه تعالى من حيث انها مرآة لملاحظته وتقصر المصر بيان المراد
بوصول العارف الى الحق هو الاستغراق في ملاحظته بحيث يغيب عن جميع ما عدا
الحق حتى عن نفسه وعن احوال نفسه لا الوصول الجسماني او الروحاني كما زعمه
الحلولية والاتحادية والنصارى في حق عيسى عليه السلام والنصيرية في حق علي
رض واصل هذا الكلام ذكره الشيخ في مقامات العارفين من كتاب الاشارات فلتضمنه
نكتة جليلة ننقله وعند ذلك ينكشف ما ذكره المصر حق انكشافه فاعلم انه قال
واما عبادة العارف فان لاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو
مراده ولا يريد شيئا غيره الا لاجله ولا يوثر شيئا على العرفان الا الحق فمتعلقة
بالحق فقط وان لاحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الاخر فباعتبار
ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فيعبده لانه مستحق للعبادة وباعتبار
ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فيعبده لانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة
في الثواب او لرهبة من العقاب كما للزاهد غير العارف كيف ولو كانت الرغبة
والرهبة المذكورتان غايتين لعبادة العارف لزم ان يكون الثواب المرغوب
او العقاب المرهوب هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب العابد الحق ويكون
الحق غير الغاية بل يكون واسطة الى نيل الثواب والخلاص من العقاب الذي هو الغاية
وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فمن يزهد في الدنيا ويعبد الحق
رغبة في الثواب او رهبة من العقاب فيستحق ان يرحم عليه لانه لم يطعم لذة البهجة
به وانما معارفه مع اللذات الناقصة فهو يحنون اليها غافل عما وراها وما مثله بالقياس
الى العارفين الا كمثل الصبيان بالقياس الى ارباب التجارب فانهم لما غفلوا عن طيبات
يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون
من اهل الجد اذا عدلوا عنها كارهين لها عاكفين على غيرها كذلك من لم يقدر على مطالعة
البهجة الحقيقية كالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان اعلى به

يره

يره مطلوبه اولا فمن هو غير العارف زاهد عن ذكر لا تزع كونه في صورة الزهاد احرص
الخلق بالطبع على اللذات الحسية الناقصة فانه انما تركها ليستاجل اضعافها
وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الاخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب
هني ومنكح بهي فلا يرغ بصره في اولاده واخراه الا الى قبقبه ولقلقه وذيذبه
واما العارف المستبصر بهداية القدس في طرق الايثار فقد عرف اللذة الحق وولى
وجهه نحوها مترحما على هذا الناقص الماخوذ عن رشده الى ضده وان كان هذا الناقص
المحروم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية جسما وعده الانبياء عليهم السلام
انتهى وبذلك انكشف ان للعبادة مراتبا وان ما ذكره المصر اعلاها كما ذكرنا سابقا قوله
وكذلك اي ولاجل ان العابد ينبغي ان يكون نظره الى المعبود اولا الخ فضل على بناء المفعول
والقائم مقام فاعله قوله ما حكى الله تعالى اي في كتابه الكريم عن حبيبه نبينا محمد صلى
الله تعالى عليه وسلم حين قال اي الله تعالى الحبيب لان قوله حين قال ظرف لقوله حكى
والحكاية لم تقع حين صدور القول المذكور من الحبيب يعني قال الله تعالى حاكيا قول حبيبه
ليلة الغار خطابا للصديق لا تحزن ان الله معنا وقوله على ما حكاه متعلق بقوله
فضل اي فضل المحكي عن حبيبه على ما حكاه متعلق بقوله فضل اي فضل المحكي
عن حبيبه على ما حكاه عن كليمه موسى عليه السلام حيث قال اي الله تعالى حاكيا لقول موسى
ردعا لقومه لما خافوا فقالوا انا لمدركون كلا ان معي ربي سيهدين ووجه التفضيل
ان في قول الحبيب تقديم ملاحظة ذات الله تعالى والتوجه اليه اولا والى نفسه ثانيا
وفي قول الكليم الامر بالعكس قوله وكرر الضمير يعني كان الظاهر ان يقال اياك نعبد
ونستعين بعطف نستعين على نعبد من غير ان يكرر لفظ اياك في الموضعين فلا بد
للتكرار من فائدة وهي انه للتنصيص على انه المستعان به لا غير اي ليكون حصر الاستعانة
به منصوصا غير محتمل اذ لو لم يكرر لاحتمل ان يتعلق الحصر المستفاد من تقديم اياك بالمجموع
لا بكل واحد فبالتكرار صار حصر كل من العبادة والاستعانة منصوصا عليه
ولما كان مقتضى الظاهر تاخير العبادة عن الاستعانة لان العبادة لا يتيسر بدون الاعانة
اشار الى وجه تقديمها فقال وقدمت العبادة على الاستعانة مع كونه خلاف ما يقتضيه
الظاهر ليتوافق رؤس الاي وقد سبق تحقيقه وقوله ويعلم الظاهر انه منصوب

عطفا على يتوافق ووجه ثان لتقديم العبادة اى وليعلم منه اى من تقديم العبادة
على طلب الاعانة ان تقديم الوسيلة التي هي ههنا العبادة والخضوع على طلب الحاجة
التي هي ههنا الاعانة ادعى للاجابة ووجه كون ما ذكره معلوما من التقديم هو ان
الذكر لما وجب ان يكون على وفق الوجود فاذا ذكر شيء مقدما على شيء يعلم منه
انه يجب ان يقدم عليه في الوجود ايضا سيما اذا كان المقدم وسيلة كما فيما نحن
فيه وفي الكشاف اقتصر على هذا الوجه ولم يذكر توافق الاي لانه دس فيه من الاعتزال
دسيسة حيث قال قدمت العبادة على الاستعانة تقديم الوسيلة قبل طلب الحاجة
ليستوجبوا الاجابة فاشار الى قاعدة الوجوب على الله تعالى والمص اصلحه حيث قال
ادعى للاجابة ولم يقل اوجب للاجابة او مثل هذا مما يوهم الوجوب على الله تعالى.
قيل القول بكون العبادة وسيلة للاستعانة انما هو على تقدير ان يراد الاستعانة
في المهمات غير العبادة على ما اختاره قدس سره اذ لو اريد الاستعانة في اداء العبادة
لكانت الاستعانة وسيلة للعبادة لا عكسه فتقديمها ح لكونها مقصودة واما
اذا اريد الاستعانة في جميع المهمات فالتقديم بالنسبة الى بعضها لكونها مقصودة
اقول وسيلة الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء فالاستعانة ليست وسيلة
للعبادة على شيء من التقادير لان معنى الاستعانة طلب المعونة والعبادة انما تتوقف
على نفس المعونة لا على طلبها فنفس المعونة وان كانت وسيلة للعبادة ومقدمة عليها
لكن طلبها متاخر عنها ومتوقف عليها لانها مصححة للمناسبة المصححة للطلب فالعبادة
وسيلة لطلب المعونة ونفس المعونة وسيلة لها لا يقال نفس المعونة تتوقف على طلبها
فتاخر طلبها عن العبادة يستلزم تاخرها ايضا عنها لانا نقول نفس المعونة تحصل
بدون الطلب لكن اذا طولبت لا بد من العبادة لتحصل المناسبة بين الطالب المستفيض
والمطلوب منه المفيض واليه اشير بقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال مع
قبول ابليس انك من المنظرين في جواب انظرني وبما قررنا يندفع ما يقال ان قوله ويعلم
مرفوع على انه كلام مستانف سيق لافادة ان في هذا التقديم اشعارا بان تقديم
الوسيلة المطلقة على الطلب ادعى لاجابة المطلوب مع قطع النظر عن هذا المقام
وليس بمنصوب عطفا على يتوافق حتى يكون علة اخرى للتقديم لان الوسيلة التي

ذكرت وهي العبادة لا تتيسر بدون الاعانة فكيف يتقدم عليها ولانها ينبغي
ان لا تكون وسيلة الحاجة دنيوية واخروية ووجه الاندفاع هو ان العبادة وان
لم تتيسر بدون الاعانة الا انها لم تقدم على الاعانة حتى يقال فكيف تقدم
عليها بل انما قدمت على ما هي وسيلة لها اعني طلب الاعانة واما قوله ولانها
ينبغي ان لا تكون وسيلة الى حاجة اصلا فاقول انما ينبغي ان لا تتخذ وسيلة
الى شيء لا ان لا تكون في نفسه وسيلة الى شيء فالعبادة في نفسها وسيلة
الى طلب المعونة الا ان اللائق بحال العابد ان لا يتخذ عبادته وسيلة الى شيء
بان يفعلها لكونها وسيلة اليه بل لا بد ان يفعلها لكونها نسبة شريفة اليه تعالى
على ما سبق تحقيقه وههنا وجه اخر ذكره الامام الرازي في التفسير الكبير ونسبه
المص الى نفسه بقوله واقول فهو اما من قبيل التوارد واما اشارة الى انه
المختار عنده فقال لما نسب المتكلم اولا العبادة الى نفسه بقوله اياك نعبد
اوهم ذلك الانتساب تبجحا بتقديم الجيم على المهملة اى سرورا وافتخارا واعتدادا
منه اى من المتكلم بما يصدر عنه من العبادة فعقبه بقوله واياك نستعين
ليدل اى التعقيب وقوله واياك نستعين على ان العبادة كسائر الاعمال مما لا تتم
ولا تستتب بالتاء بين اى لا تكمل له اى للعابد الا بمعونة منه تعالى وتوفيق
اى جعل اسبابها مساعدة ولا يخفى ان الظاهر ان هذا وجه ثالث لتقديم العبادة
على الاستعانة لكنه غير صحيح فان الوهم المذكور انما نشا من تقديم العبادة فيرجع
الى انه قدمت العبادة لانه اوهم تقديمها تبجحا فعقب بالاستعانة وهذا كلام غير
منتظم فهو في الحقيقة علة لتعقيب العبادة بالاستعانة ويؤيده انه اورده الامام
الرازي في جواب قوله ولقائل ان يقول الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع
في العمل وههنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقبه واياك نستعين فما الحكمة
فيه انتهى اى فما الحكمة في ذكره عقبه نعم ينتظم هذا الجواب معه حق الانتظام
فالصواب ان مراد المص تعريض على من تمسك لبيان وجه تقديم العبادة على الاستعانة
كصاحب الكشاف بانه انما يحتاج الى ذلك لو كان كل منهما مذكورا قصدا وبالذات
وليس كذلك فان الذي استتبعه اجراء الصفات العظام عليه تعالى هو حصر

العبادة فيه تعالى ثم صار هذا الحصر منشأ للوهم المذكور فذكر الاستعانة لدفع
الوهم الثاني من ذكر العبادة من جهة ذكرها عقيب العبادة لا محالة وهذا الكونه
تصرفا من المصدر صدره بقوله واقول اى اقول لا تقديم ههنا حتى يتبين وجهه بل
المتحقق ههنا هو التعقيب لدفع ما اوهمه الاول هذا ما قصده والله اعلم بالقيمة
وقيل وجه التقديم ووجه التعقيب ان الثاني من تتمة الاول وقيد له اذ الواو
للحال والمعنى نعبدك حال كوننا مستعينين بك وانما قلنا منه لان المضارع المثبت
اذا وقع حالا لا يكتفى فيه بالضمير والواو فيه ضعيف وجعله جملة اسمية بتقدير المبتدأ
كما فعلوا في قمت واصك وجهه ارتكاب خلاف الاصل بلا ضرورة داعية على انه يلزم
ايضا تقييد تخصيص العبادة به تعالى بتخصيص الاستعانة به وهذا كما ترى وقرئ
بكسر النون فيهما قيل هذا قراءة زيد بن علي وقيل نسب في القاموس القراءة في
نعبد الى زيد وفي نستعين الى جماعة منهم الاعمش وخص في الكشاف هذه
القراءة بنستعين ونسبها الى ابن حبيش وهي اى قراءة الكسر لغة بني
تميم ونسبها ابو حيان لقيس واسد وربيعة وتميم فانهم اى بني تميم يكسرون
حروف المضارعة سوى الياء التحتانية فان الكسرة لاستثقالها على الياء
لا يكسرونها وكسرهم سوى الياء ايضا مشروط بما اذا لم ينضم ما بعدها اى اذا
لم يكن ما بعد تلك الحروف مضمومة سواء كانت مفتوحة او مكسورة او ساكنة
وانما اشترط ذلك لاستثقالهم الخروج من الكسرة الى الضمة واعلم انه ليس المراد
بما بعد حرف المضارعة فاء الكلمة على ما هو المتبادر لان فاء المضارع لا يكون الا
ساكنة واما نحو يقوم ويبيع ويخاف فهو ايضا ساكنة الفاء في الاصل نقلت حركة
العين اليها لاجل الاعلال بل المراد به عين الكلمة ولهذا جعل الصرفيون همزة الوصل في
الامر مضمومة فيما اذا كانت عين المضارع مضمومة مثل اكتب وانصر مع ان الاصل
في همزة الوصل ان تكون مكسورة وعللوه باستثقال الخروج من الكسرة الى الضمة
وعلى هذا لا يجوز الكسر في نعبد لانضمام العين فيه وكانه لهذا اقتصر صاحب الكشاف
في هذه القراءة على نستعين والمفهوم من كلام ابن عطية ايضا انه لا يجوز الكسر
في نعبد حيث قال وانما الكسر في كل فعل سمي فاعله فيه زوائد وفيما ياتي من الثلاثي

ع

على فعل يفعل نحو علم يعلم وشرب وفي معتل العين نحو خال فانهم يقولون نخال
قوله بيان للمعونة يريد بيان وجه فصل قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم الآية
عما سبق وترك العطف بينهما وبينه بوجهين الاول انه مرتبط بقوله نستعين
لانه بيان للمعونة اى جملة استينافية سيقت جوابا للسؤال اقتضته الجملة الاولى
كما اشار اليه بقوله فكانه قيل كيف اعينكم يعني ان للمعونة انحاء شتى وتقع على وجوه
مختلفة وكيفيات متنوعة فما الذي تطلبون فقالوا اهدنا اى المعونة التي نطلبها
منك هي الهداية الى الصراط المستقيم بان تجعل جميع مهماتنا عبادة او غيرها
واقعة على نهج الصواب فوجه الفصل عما سبق على هذا الوجه هو كونها كالمتصلة بالجملة
الاولى بكمال الاتصال من جهة كونها بيانا لانها لما ابهام والوجه الثاني انه ليس مرتبط
بما قبله لان ما قبله اخبار عن حصر طلبهم المعونة فيه تعالى وهذا انشاء لانه طلب
لما هو الطلب الاعلى والمقصد الاقصى على كل حال واليه اشار بقوله او افراد لما
هو المقصود الاعظم لكل احد في كل حال فهو معطوف على قوله بيان للمعونة واشارة
الى وجه اخر لترك العطف وهو كمال الانقطاع لاختلافهما خبرا وانشاء فيما ليس
له محل من الاعراب ثم شرع في تحقيق معنى الهداية فقال والهداية وهي في اللغة الارشاد
وفي الاصطلاح دلالة اراد بها الدلالة الموصلة الى البغية على ما نقله في تفسير
قوله تعالى هدى للمتقين في سورة البقرة فكانه لم يذكره ههنا اكتفاء عنه بقوله
بلطف فان اللطف انما هو في الايصال الى البغية لا في مجرد ارادة الطريق لكنه خلاف
ما ارتضاه ثم وقد يقال النظر الى ظاهر الملاق انه مشتمل على المعنيين المشهورين اعني
الدلالة على ما يوصل والدلالة الموصلة الى البغية لكن لا يلائم ما ذكره في سورة
البقرة بل يكون تعريفا للقدر المشترك بين المعنيين لكنه انسب للتفصيل الآتي
من تنوعها الى انواع كثيرة فان اكثرها من قبيل ارادة الطريق كما سيظهر ثم ان اللطف
الرفق والاحسان لغة واما اصطلاحا فعندنا خلق القدرة على الطاعة وعند
المعتزلة الامر المقرب الى الطاعة وبالجملة يندرج في الهداية بواسطة اخذ
اللطف في مفهومها اعطاء القدرة الممكنة والميسرة فيصح كونها بيانا للمعونة
المفسرة بالمعنى الاصولي وقد اشرنا اليه فيما سبق ووعدنا بانه يجيء تفصيله

اى مطلق الدالة سواء كانت موصلة او لا وقيل صح

فهذا ما وعدناه ولذلك المذكور من اعتبار اللطف في مفهومها يستعمل في الخير
اى فقط ولا تستعمل في الشر اصلا لان الشر ليست الدلالة عليه احسانا ولا فيه طاعة
قوله وقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم اشارة الى الجواب عما يرد على التعريف
المذكور من ان الهداية في هذه الاية استعملت في الدلالة الى العقاب ولا لطف فيه
ولا خير واجاب عنه بانه وارد على التهكم اى ليس هذا القول على حقيقته بل هو من قبيل
استعارة اسم احد الضدين للاخر بتنزيل التضاد منزلة التناسب بواسطة
التهكم كما في قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم على ما صرحوا به قيل ويجيء ما قيل ان
هذا القول منه تعالى يمكن ان يكون على حقيقته لانهم لما قطعوا بان لا منزل لهم
سوى الجحيم ولا بد لهم منها فخيرهم ان يعرفوا طريقها ليسهل عليهم الوصول اليها
ويتخلصوا من صعب الطريق التى لا بد لهم من سلوكها انتهى وذلك لانهم لما قطعوا
بان منزلهم الجحيم التى هى النار الشديدة اللهب ففقدان طريقها وعدم سلوكه
او سلوك طريق غير موصل اليها ولو كان معه تعب كثير يكون من اهم المهمات واتم
الدرجات لهم فانه كلا تعب بالنسبة الى ما يصل اليهم من الجحيم انتهى اقول قطعهم
بان منزلهم الجحيم وبانه لا بد لهم من سلوك طريقها يستلزم قطعهم بعدم فقدان
طريقها وبعدم سلوك طريق غير موصل اليها فخيرهم في ان يسارعوا الى مقرهم غير ماكثين
في الطريق لئلا يحزنهم الفزع الاكبر وتكون الهموم هما واحدا ومنه اى من لفظ
الهداية اخذت الهدية وهى ما اتحف ويجمع على هدايا فسميت هدية لانها
بلطف على محبة المهدى للمهدى ومنه اى هوادى الوحش لمقدماتها اى التى
تمشى امام الوحش ويتبعها الوحش خلفها فكانها تدل ما خلفها على الماء و
الكلاء ولما اراد ان يبين ما هو الاصل في استعمال هدى مهد له توطئة فقال والفعل
المشتق منه اى من لفظ الهداية هدى يقال هدى هداية وهدى واما الفعل
المشتق من الهدية فهو اهدى يقال اهدى هدية ثم انهم بعد ما اتفقوا في ان هدى
يتعدى الى المفعولين وان تعديته الى المفعول بنفسه لا محالة اختلفوا في تعديته
الى المفعول الثانى فذهب بعضهم الى انه يتعدى اليه بنفسه وبحرف الجر من الى
واللام وان معنى المتعدى بنفسه الدلالة الموصلة الى المطلوب ولذا يسند

الى الله

الى الله تعالى خاصة كقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومعنى
المتعدى بحرف الجر الدلالة على ما يوصل الى المطلوب بمعنى ارائة الطريق فيسند
الى النبى عليه السلام تارة كقوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم والى القران
تارة كقوله تعالى ان هذا القران يهدى للتى هى اقوم وذهب صاحب الكشاف وتبعه
المص الى ان تعديته اليه بحرف الجر وانما يستعمل متعديا اليه بنفسه معدول
عن الاصل وانه بتقدير حرف الجر والى هذا اشار المص بقوله واصله اى الاصل
في هدى ان يعدى اى الى المفعول الثانى لما عرفت انه لا يتعدى الى الاول الا بنفسه
بالاتفاق باللام او الى يجمعهما قوله تعالى قل هل من شركائكم من يهدى الى الحق قل
الله يهدى للحق واذا كان الاصل في تعديته الى المفعول الثانى ما ذكر فعومل معه
فيما عدل فيه عن ذلك الاصل وعدى بنفسه كما في قوله تعالى اهدنا الصراط معاملة
اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه حيث عدى اختار في الاية بنفسه مع ان
الاصل ان يعدى بمن فالاصل في هذه الاية اهدنا للصراط والى الصراط المستقيم فاخرج
مخرج المتعدى الى المفعولين بنفسه اشارة الى قوة الهداية المطلوبة فكانه قيل اهدنا
هداية كاملة لا يحتاج الى الواسطة وفي قوله فعومل معه معاملة اختار الخ اشارة
الى انه لا فرق في المعنى بين المتعدى بنفسه وبين المتعدى بالحرف لانه قاسه على اختار
فدل على ان المعدى بنفسه بمعنى المعدى بالحرف الذى هو الاصل في تعديته كما ان
معنى اختار حال كونه متعديا بنفسه معنى المتعدى بالحرف اعنى من قوله قدس
سره فيه اشعار بعدم الفرق معنى لكنه نقل عنه ان هداه لكذا او الى كذا انما يقال
اذا لم يكن في ذلك فيصل بالهداية اليه وهداه كذا لمن يكون فيه فيزداد او تثبت
ولمن لا يكون فيصل انتهى ولما دل تعلق الهداية بالصراط المستقيم المفسر بصراط
المنعم عليهم على تنوعها اجمالا باعتبار تنوع النعم وتكثرها وعدم احصائها اراد
ان يفصلها فقال وهداية الله قيل اى للانسان والا فمن الهداية نوع اخر لسائر
الحيوان به يهتدى الى جلب منافعها ودفع مضارها واليه يشير قوله تعالى اعطى
كل شىء خلقه ثم هدى انتهى ومقصوده تخصيص المقسم واعترض عليه بانه ان اراد
اختصاص كل واحد من الاجناس بالانسان فظاهر انه ليس كذلك لان افاضة المشاعر

الظاهر ليس مختصا به كما لا يخفى وان اراد اختصاص المجموع فلا حاجة الى القيد
لذلك الغرض بل الاولى ان لا يقيد نعم الترتب في الاجناس مختص بالانسان كما لا يخفى
انتهى اقول ليس في كلام القايل دعوى الاختصاص ولا يتوقف صحته على تلك الدعوى
ايضا فان قوله للانسان تقدير لمتعلق الهداية فاللام صلة لها وليس للاختصاص
فمقصوده افادة ان المراد ليس تنويع مطلق الهداية بل المراد تنويع الهداية المتعلقة
بالانسان وبيان انواعها واجناسها على ما هو مقتضى السباق والسياق نعم
يرد على ذلك القائل انه لا وجه لتخصيص سائر الحيوان بل الهداية يعم كل موجود
حتى النباتات والمعادن على ما ينطق به قوله تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى
فان الشيء يساوق الموجود فالاولى ان يقال اى للانسان والا فمطلق الهداية لا ينحصر
في الاجناس المذكورة وبالجملة المقصود ان هداية الله تعالى المتعلقة بالانسان
مطلق هداية المتعلقة بجميع المخلوقات سواء كان انسانا او غيره على وهم بناء على
قوله تعالى ثم هدى لا تنافيا باء الحصر في الاجناس الاربعة المختصة بالانسان ثم ان
الجنس الاول لما افاضة القوى التي من جملتها القوة العقلية التي لا توجد في غير الانسان
فيكون اخص من المقسم الذي هو الهداية المتعلقة بالانسان تتنوع انواعا لا يحصيها
عد لانها نعمة انعمها على الانسان وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها لكنها مع كثرة
انواعها تنحصر حصرا استقرائيا في اجناس اربعة مترتبة لا عقليا لجواز ان
يهدي الله احدا الى الحق بطريق اخر غير الاجناس الاربعة ووجه الضبط ان الهداية
اما عامة او خاصة والاولى اما انفسية وهو الاول واما افاقية وهي اما تكوينية
تعرب عن الحق بلسان الحال وهو الثاني او تنزيلية ناطقة بالحق بلسان المقال
وهو الثالث واما الثانية فهو الرابع الذي يختص بكمل افراد الانسان من الانبياء والاولياء
ثم ليس المراد بترتيب هذه الاجناس الاربعة تصاعدها في مراتب العموم الى ان ينتهي
الى العالي كما هو المشهور ولا الترتب الذاتي او الزماني بينها لان افاضة القوى ليس
متقدما ذاتا ولا زمانا على نصب الدلائل بل المراد الترتب بالنظر الى الانسان واهتدائه
فان نصب الدلائل وان كان متقدما على افاضة القوى لكن اهتداء الانسان بالاستدلال
بها متأخر عن افاضة القوى وكذا الاهتداء بانزال الكتب وارسال الرسل وبارادة

الاشياء

الاشياء كما هي متأخر عنها فافاضة القوى متقدم على الكل بهذا الاعتبار وكذا نصب
الدلائل بالقياس الى الباقين واما الشان في تأخر الرابع عن الكل بهذا الاعتبار
وسيجيء تحقيقه ولما كانت الهداية انما تتعلق بالموجود وتأخر عن الايجاد كما ينفصح عنه
قوله عز وجل اعطى كل شيء خلقه ثم هدى لم يجعل افاضة الوجود من مراتب الهداية مع
تقدمها على الكل فقال الاول من تلك الاجناس الاربعة افاضة القوى اى الهداية فافاضة
القوى ويؤيده ما ذكره في القسم الثالث من قوله الهداية بارسال الرسل الخ لظهور ان
نفس افاضة القوى ليست هداية اى دلالة بلطف بل هي سبب للهداية فلا يرد انها من مقدمات
الهداية وما يتوقف عليه الهداية فلا ينبغي عده من الهداية ليزيد اشكال طلب الهداية و
ما قيل في دفعه كون هذه الافاضة ارشادا واراءة للطريق ظاهر لا سترة فيه فيه
صحة قولنا ارشده واراه الطريق فافاضة الطريق كما يقبح ادبه بالضرب فان نسبة الارشاد
والاراءة الى الافاضة نسبة التأديب الى الضرب فانه ليس بضرب بل متولد منه على
ما صرح به وكذا الحال في قوله والثاني نصب الدلائل ثم ليس المراد هنا بالقوة ما يقابل
الفعل ويرادف الامكان كما يقال للخمر في الدن انه مسكر بالقوة اى يمكن ان يصير
مسكرا بل ما يكون مبدأ للتغيير في شيء اخر من حيث هو اخر على ما اشار اليه بقوله التي بها
يتمكن المرء من الاهتداء الى اقامة مصالحه المعاشية والمعادية فان معنى تمكن المرء
بسببها من الاهتداء كونها مبدأ لحصول الاهتداء هو تغير اى كون بعد العدم في
الاخر الذي هو الشخص المهتدي الذي هو محل لتلك القوة وقوله كالقوة العقلية
تمثيل للقوى المفاضة لا للافاضة التي هي فعل الله تعالى والمراد بالقوة العقلية
القوة التي هي من جنس العقل وفرد من افراده يمتاز بها الانسان عن سائر الحيوانات
وتصير مبدأ لتحصيل العلوم والادراكات وتمييز الحسن عن القبيح والخير عن الشر
فبافاضة هذه القوة يهتدي الانسان الى طريق التعقل كما ان بافاضة الحواس يهتدي
الى طريق الاحساس والتخيل وقوله والحواس الباطنة التي هي الحس المشترك والخيال
والوهم والحافظة والمتخيلة لا يخالف الشرع لانه لا شك في وجودها وفي انه يحصل
عقب صرفها الادراكات الحسية بدليل انه لو اضابت لواحدة منها افة لاختل
ذلك الفعل كالحواس الظاهرة وانما يخالف الشرع لو جعلت مؤثرة في تلك الافعال

وفاعلة لها فيكون الاشارة الى ما في المقاصد اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للاحساس
وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتاخرون من الحكماء ارتفع
النزاع بين الفريقين ومثله في المواقف لكن ادلة اثباتها لما كانت مبنية على اصول
فلسفية ككون الواحد وان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لم يثبتوها
وقد حولوا في دلايلها الواهية على ان المص ذكرها في الطوالع وحققها وبين مواضعها
من الدماغ ثم قال والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال الفعل
بخللها ثم قال والنفس انما تدرك الجزئيات بواسطة تلك القوى وقوله والمشاعر
الظاهرة يريد بها الحواس الخمس الظاهرة التي هي السمع والبصر والشم والذوق
واللمس سميت بالمشاعر اما باعتبار كونها محال للشعور او باعتبار كونها آلة
للشعور فان المشاعر جمع مشعر بالفتح او الكسر فهو اما اسم مكان واسم آلة وقوله
والثاني اي الجنس الثاني من الاجناس الاربعة نصب الدلائل اي الهداية الحاصلة
بسبب نصب الدلائل على ما عرفت وكونه ثانيا بالنسبة الى الافاضة قد سبق تحقيقه
فلا تنس وقوله الفارقة بين الحق والباطل اي في الاعتقاد اشارة الى الكمال بحسب
القوة النظرية كما ان قوله والصلاح والفساد اي في الاعمال والاخلاق اشارة الى
الكمال بحسب القوة العملية واليه اي الى الثاني اشار تعالى وتقدس حيث قال
وهديناه النجدين اي هدينا الانسان طريقي الخير والشر بان نصبنا له دليلهما واريناه
ما فيه خير وشر كما قال فالهمها فجورها وتقويها فشبه الدليل الواضح بالنجد الذي
هو الطريق المرتفع لانه لوضوحه كانه موضع مرتفع يراه كل احد فارادة طريق الخير
ليسلكها وارادة طريق الشر ليحترز عنها فهي من هذه الحيثية خير كما قال الشاعر
عرفت الشر لا للشر بل للتوقية فمن لم يعرف الخير من الشر يقع فيه فلا ينافي هذا ما صرح
من عدم استعمال الهداية الا في الخير واليه اشار ايضا حيث قال واما ثمود فهديناهم
فاستحبوا العمى على الهدى فسر المص هذه الآية بقوله فدللناهم على الحق بنصب الحجج وارسال
الرسل قيل هذا التفسير يدل على ان الهداية فيها ليست محض النوع الثاني ولعله
اولى لانه ادل على شقاوتهم وقيل في دفعه ان ارسال الرسل ايض من النوع الثاني
لانه مقارن بالآيات والمعجزات الدالة على ذاته تعالى وقدرته الكاملة وكان في عبارة
المص

المص اشارة الى هذا حيث لم يجعل نفس ارسال الرسل من النوع الثالث بل جعل
الهداية الحاصلة بسببها من الثالث حيث قال والثالث الهداية بارسال الرسل
وانزال الكتب فهم اقول قد عرفت ان المراد في الاول والثاني ايضا الهداية بهما
لظهور ان نفس الافاضة ونفس نصب الادلة ليست هداية بل كل منهما سبب لها وفي
كلام المص ايض اشارة اليه حيث فسر قوله تعالى فهديناهم بقوله فدللناهم بنصب
الحجج والادلة الدالة على الحق وهو ظاهر الا ان وجه ارتكاب المسامحة في الاول والثاني
والتصريح بالمراد في الثالث هو ان الهداية لكونها من خواص ذوي العقول لا يسند
حقيقة الى غيرهم فيسند الى الرسل حقيقة فالمراد بالهداية بارسال الرسل وانزال
الكتب الهداية بهداية الرسل المرسلة المنزل عليهم الكتب فالقسم الاول والثاني
هو هداية الله تعالى بلا واسطة هداية شيء وان كانت بسبب شيء كالقوى المفاضة
والادلة المنصوبة لانها ليست هادية بخلاف الثالث فانه هداية تعالى بواسطة هداية
نظهورها بايديهم لانه هداية بسبب الارسال لكون الاول هداية بسبب افاضة القوى
والثاني هداية بسبب نصب الادلة وبهذا يندفع ايض ما يقال ان الكلام كان في انواع
هداية الله تعالى والانبياء اعني ما ذكره بقوله واياها اي هذه الهداية لا غيرها عنى
بقوله وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم لا يدل
عليها بل على كون الرسل والقران هاديين ووجه الاندفاع ان معنى قوله يهدون
بامرنا بارادتنا وخلقنا تلك الهداية واظهارنا اياها في ايديهم فاسناد الهداية الى الرسل
وان كانت حقيقة باعتبار قيامها بهم وكونهم محالها على ما هو مناط كون الاسناد
حقيقة الا انها لما كانت فعل الله تعالى وبخلقه عرفت من هدايته تعالى واما هداية
القران فراجعة الى هداية الرسول عليه السلام بواسطته فهي ايض هداية الله تعالى
حقيقة واسنادها الى القران مجاز من اسناد الفعل الى الآلة قوله والرابع اي
الجنس الرابع من هدايات الله تعالى ان يكشف الله تعالى على قلوبهم اي قلوب المهتدين
الكاملين وهم الانبياء والاولياء على ما سيصرح به السرائر اي مخفيات الامور
التي لا تنكشف بالنظر والبرهان وانما طريق كشفها المشاهدة والعيان ويريهم
اي يجعلهم رائين بعين البصيرة الاشياء اي ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض

الموجودة كما هي عليه في نفس الامر وتحقيق المقام ان كل موجود سوى الواجب
جوهرا كان او عرضا فله حقيقة بحسب الظاهر ونظر العقل وهي ما يدل عليه حدودها
وله ايضا حقيقة في نفس الامر وهي الصور العلمية التي هي اظلال للوجود الواجبي
القائم بذاته فان الشيخ الاشعري ومن تبعه ومحققي الصوفية وجمهور الحكماء ذهبوا
الى ان الوجود الواجبي قائم بذاته وان الصور العلمية المرتسمة في عرصة علم الله
تعالى المعبر عنها باللوح المحفوظ ظهور ذلك الوجود في العلم وان الاعيان الخارجية
ظهور تلك الصور العلمية في العين وحدوث الحوادث خروجها من العلم الى العين
وهو الوجود الخارجي لا من العدم الى الوجود لانها كانت موجودة قبل الحدوث
ايضا في العلم لا في الخارج فلا تعدد في الوجود الواجبي ولا تغير وانما التعدد والتكثر
والتغير في المظاهر وهو الان كما كان ولنورد لذلك مثالا اذا فرضنا ان شخصا كان
عالما وكاتبا وقارئا فلا شك انه في هذه المرتبة شخص واحد ثم اذا تصور نفسه
من حيث انه ذات له الكتابة وذات له القراءة فقد تحققت امور متعددة
لكن لا في الخارج بل في العلم وهي تلك الصور العلمية ثم اذا علم علمه اشخاصا وكتابته
اشخاصا اخر وكذا قراءته فقد وجد في الخارج اشخاص كثيرة ظهرت فيها تلك الصور
العلمية فانه من حيث انه عالم ظهر في تلامذته العلماء ومن حيث انه كاتب ظهر في الكتاب
ومن حيث انه قارئ ظهر في القراء ومع ذلك هو باق على وحدته ولم يتغير
علمه ولا كتابته ولا قراءته عن الحالة الاولى بل هو من حيث انها متصف بهذه
الصفات تجلى فيهم في كل منهم عكس انوار هذه الصفات على حسب استعداده
من غير ان يتحد هذا الشخص بتلك الاشخاص ولا ان يحل فيهم ولا ان يلزم من كون تلك
الصفات ناقصة في بعض منهم كونها ناقصة فيه ايضا ونظيره ايضا من وجه اخر
ان يشعل من شمع واحد دهنه وفتيله في غاية الصفاء والحسن شموع متعددة
متفاوتة في دهنها وفتيلها صفاء وكدرة فان الشمع الاول لم يتحد بهذه الشموع و
لا حل فيها ولم يتعدد ولم يتغير صفاؤه وقوة نوره بحسب التعدد تفاوت
قابلياتها ثم انه لا مانع عقلا من كون الحال على هذا المنوال ولم يرد الشرع ايضا
على خلافه اذ لا يلزم نظرا الى هذا التحقيق كونه تعالى عين العالم حتى يلزم منه المخالطة باجزائه

الخسيسة

الخسيسة ويرتفع التكليف وسائر ما يلزم من سمات الحدوث ولوازم الامكان وهذا
هو مراد القائلين بوحدة الوجود وانه ليس في دار الوجود غيره ديار كيف وقد ثبت
مثله في الشرع فان اهل السنة والجماعة من المتكلمين ذهبوا الى ان الصفات الذاتية
كالعلم والقدرة والكلام وغيرها كل منها واحدة ولها تعلقات يتصف باعتبارها
بالحدوث والتغير وسائر ما هو من سمات الحدوث ولا يلزم من ذلك تغير في تلك
الصفة الواحدة على ما فصل في محله وقوله بالوحي متعلق بقوله يكشف او
بقوله يريهم والوحي ثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمع النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقران من هذا القبيل والثاني ما وضح له عليه
السلام باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث
في روعي ان النفس لا تموت حتى تستكمل رزقها ويسمى هذا خاطر الملك والثالث
ما تبدى لقلبه عليه السلام بان اراه الله تعالى بنور من عنده كما قال تعالى لتحكم بين
الناس بما اراك الله صرح بهذا التقسيم في كتب الاصول فمن قال ان قوله بالوحي
داخل في انزال الكتب لانه اعتبر انزال الكتب بالنسبة الى الامة فلهذا تقابلا وكذا
زعم ان الوحي مختص بالقسم الاول واما التمسك في عدم اختصاص الوحي بانزال
الكتب بقوله تعالى واوحى ربك الى النحل فضعيف لان الوحي فيه بمعناه اللغوي وهو الاعلام
صرح به ائمة التفسير والمراد في هذا المقام معناه العرفي المختص بالانبياء بدليل جعله
مقابلا للالهام والمنام في قوله او بالالهام وهو القاء الخير في قلب الغير بلا استفاضة
فكرية والمنامات الصادقة اي التي لا تكون اضغاث احلام ثم انه لا يستعد لهذه المرتبة
من الهداية الا اصحاب النفوس القدسية لان نفوسهم بسبب تهذيب الظاهر والباطن
عن رذائل الاعمال والاخلاق وقطع علائقها عن التوجه الى مركزها الاصلي اتصلت بعالم
الغيب اتصالا معنويا فينعكس اليها ما ارتسمت فيه من الصور العلمية القدسية اي
الخالصة عن شوائب الشكوك والاوهام ولهذا قال وهذا القسم الرابع من الهداية
يختص بنيله الانبياء ناظرا الى قوله بالوحي والاولياء ناظرا الى قوله او بالالهام واما
المنامات الصادقة فيعمهما والمقصود ان الاهتداء بهذه الهداية مقصور على الانبياء
والاولياء لا يتعداهم الى غيرهم لاختصاص الوحي والالهام بهم واما اختصاص المنامات

الصادقة بهم فمحل بحث ثم كشف السرائر وارادة الاشياء كما هي بسبب المنامات الصادقة
يختص بهم قوله واياه اى هذا الجنس الرابع من الهداية خاصة لا غيره عنى الله تعالى
بقوله اولئك مشيرا الى الانبياء المذكورين قبل الاية وهم ثمانية عشر نبيا ذكرهم الله
تعالى في سورة الانعام اى اولئك المذكورون هم الذين هدى الله اى هداهم الله
تعالى الى ما لا يستقل به العقل فبهديهم اقتده اى فاختص طريقتهم بالاقتداء و
الدليل على انه انما عنى هذا القسم من الهداية لا غيره في الاية المذكورة ان الموصول
الذى قصد به الجنس في باب القصر بمنزلة لام الجنس في انه يكون مقصورا على الخبر
ان جعل مبتدأ وعلى المبتدأ ان جعل خبرا صرح به في المطول وفي الاية وقع خبرا فيفيد
حصر الهداية فيهم ومعلوم ان الاجناس الثلثة السابقة ليست منحصرة فيهم
تعين ان المراد هو القسم الرابع لا غير قوله وقوله مجرور عطفا على المجرور في بقوله
اى واياه عنى الله تعالى ايضا بقوله والذين جاهدوا بانواع المجاهدة بالاعادي
الظاهرة والباطنة من النفس الامارة والشيطان فينا اى في حقنا واعلاء كلمتنا
وانتصار ديننا لنهدينهم سبلنا اى السبل الموصولة الى الزلفى عندنا ووجه
دلالة هذه الاية على ان المراد فيها هو القسم الرابع فقط انه رتب الهداية فيها على
المجاهدة وجعلت مسببة عنها والاقسام الثلثة السابقة ليست مترتبة على المجاهدة
بل هي عامة فتعين الرابع قوله فالمطلوب تفريع على ما فصله من انواع الهداية واجناسها
المترتبة يعني لما تحقق ان هداية الله تعالى متنوعة الى انواع لا تحصى ومنحصرة في اجناس
مترتبة فمطلوب الحامد المثنى عليه بتلك الصفات العظام المخصص عبادته واستعانته
فيه من قوله اهدنا احد الامور الثلثة لانه لا يتصور ان لا يحصل فيه شيء من انواع
الهداية واجناسها وهو ظ فالحاصل فيه اما جميع الاجناس او بعضها وعلى التقديرين
اما كاملا كما وكيفا او ناقصا كذلك فان كان الحاصل جميعها ناقصا او بعضها مطلقا
اى كاملا كان او ناقصا فالمطلوب زيادة ما منحوه على صيغة المجهول اى ما اعطوه
من انواع الهدى واجناسها والمراد بزيادة ما منحوه اما الزيادة على ما منحوه او
زيادة نفس ما منحوه واياما كان فتلك الزيادة اما بحسب الكمية بان تحصل في
ضمن انواع اخر وافراد اخر غير الانواع والافراد التى حصل في ضمنها ان كان الحاصل

جميع

جميع الاجناس ناقصا وبان يحصل سائر الاجناس ايضا ان كان الحاصل البعض
واما بحسب الكيفية بان تشتد الحاصل كلا او بعضا وتتقوى وان كان الحاصل
جميعها كاملا كما وكيفا فان لم يكن مقرونا بالثبات بان لم يكن ملكة راسخة فالمطلوب
ثبات هذا الحال ودوامه بحيث لا يزول واليه اشار بقوله او الثبات عليه بالرفع
عطفا على قوله زيادة وان كان مع ذلك مقرونا بالثبات فالمطلوب ما يترتب على
الهدى وهو في النشاة الاخرة الدرجات العلى من الجنة والمقام المحمود والفوز
بلقاء الله تعالى وما لا عين رأت ولا اذن سمعت وفي النشاة الاولى المقامات العلية
من التوكل والصبر والاخلاص والصدق وسائر مقامات العارفين من محو الظلمات
واماطة الغواشي والغنايم بعد الفنا وهكذا وهذا هو المراد من المراتب المترتبة
في قوله او حصول المراتب المترتبة عليه اى على الهدى فليس المراد به حصول مرتبة
من مراتب الهداية لم يحصل بعد كما توهمه البعض لان زيادة ما منحوه يشمل هذه الصورة
وايضا المراتب المرتبة على الهداية لا تكون من مراتبها وهو ظاهر وصيغة اهدنا
في جميع هذه الصور الثلث مجاز لانها موضوعة لطلب الهداية لا لطلب زيادتها
او الثبات عليها او لطلب مقامات تترتب عليها فان كل ذلك خارج عما وضع له
وفي بعض النسخ والثبات عليه بالواو بدل او ونسخة او اصح لانها الموافق لما في
الكشاف ولانها اوفى لتادية المقام حقه من استيفاء جميع الاقسام المحتملة
ولان جعل مجموعها وجها واحدا يحتاج الى تمحل كما فعله بعضهم حيث قال وتحقيقه
ان المراد بالهداية الهداية الكاملة لاطلاق اللفظ والكمال انما يكون اذا زاد على الاصل
ووجد الثبات عليه فان انتفاء كل منهما يوجب النقص فيكون اهدنا مجازا بلا مرية
لان طلب الهداية مع الثبات بصيغة وضعت لطلب الهداية مجاز بلا شبهة واعلم
ان صاحب الكشاف قال ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهدى او الثبات
عليه فهو جواب اشكال على ما صرح به قدس سره وقال وتقرير الاشكال ان من يخصص
الحمد بالله تعالى واجرى عليه تلك الصفات المشتملة على احوال المبدا والمعاد وما
بينهما وحصر العبادة والاستعانة فيه كان مهتديا فكيف يطلب الهداية وما هذا
الا طلب لتحصيل الحاصل والجواب ان الحاصل اصل الاهتداء والمطلوب زيادة

والثبات عليه والمصر عدل عن عبارة الكشاف حيث ذكر اولا ان الهداية لها انواع
كثيرة واجناس مرتبة ثم فرع عليه بالفاء قوله فالمطلوب الى اخره فسياق كلامه
يأبى عن كونه جوابا عن ذلك الاشكال كما توهم وان خرج الجواب عنه ايضا بل سياق
كلامه افادة انه يتفاوت الطلب حسب تفاوت الهداية وتنوعها قوله فاذا قال
العارف تفريع على ما تقدم من ان المطلوب اما الزيادة او الثبات الى اخره لدفع وهم
ان المراتب المترتبة بعد الثبات على اجناس الهداية حاصلة للعارف فما معنى قوله
اهدنا فاشار بالتفريع المذكور الى انه مطلوب به ايضا حصول تلك المراتب لانها
مما لا يحصل له في مراتب السير في الله كرفع الحجب والغواشي على ما اشار اليه فيما
سيأتي بقوله لتمحو عنا ظلمات احوالنا الخ فاذا قال العارف بالله الواقف على سر
تحقق الوحدة في الكثرة وانصباغ الوجوب بالامكان الواصل الى منتهى السير
الى الله والمريد للخوض لجة بحر الوصول بالانخلاع عن القيود البشرية اخذا في السير
في الله عنى هذا العارف به اي بقوله اهدنا ارشدنا طريق السير فيك والسير
في الله هو التخلق بالاخلاق الربانية والتحقق بالاسماء الالهية وتوضيح المقام يقتضي
نوع بسط في الكلام فان لفظ السير الى الله وفي الله يوهم الجهة والجسمية والحلول
والاتحاد فامثال هذه العبارات اثمها اكبر من نفعها اذ الذين في قلوبهم زيغ يتبعون
ظواهرها فيضلون ويضلون فحري بنا ان نبين غرضهم ونحقق مرامهم على نحو
لا يحوم حومه شائبة نقص وقصور فاستمع لما نتلو عليك وهي ان لحركات
السالكين درجات مترتبة ومقامات متصاعدة اولها ما يسمونه الارادة
وهي حالة تعتري بعد التصديق بوجود المبدأ الاول تصديقا جازما مع سكون
نفس وتصور الكمال الذاتي الخاص به الفائضة اماراته على المستعدين بقدر استعدادهم
وتلك الحالة هي الرغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير وهي
مبدأ حركة السير الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم فهذا
مقام الارادة فما دامت درجته هذه فهو مريد وثانيها مقام الرياضة وهي نهي
النفس عن هواها وامرها بطاعة مولاها وهي اصناف ادقها رياضة العارفين
لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس

عن الالتفات الى ما سوى الله تعالى واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه و
الانقطاع عما دونه ملكة لها وغايتها نيل الكمال الحقيقي الموقوف على حصول
الاستعداد المشروط بازالة الموانع الخارجية وهي تنحية ما دون الحق عن
الطريق وبازالة الموانع الداخلية التي هي الدواعي الحيوانية وهي تطويع النفس
الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي
ويشيعهما سائر القوى بالضرورة فبازالة هذه الموانع تحصيل تلطيف السر اعني
تهيئوه لان يتمثل فيه الصور القدسية بسرعة وينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق
والوجد بسهولة فعند ذلك يحصل الاستعداد لنيل الكمال وثالثها الوقت وهو
خلسة لذيذة من طلوع نور الحق عليه كانها برق تومض اليه ثم تخمد وهي تسمى
عندهم وقتا وقد لاحظوا في هذه التسمية قول الرسول صلى الله عليه وسلم لي مع الله
وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ثم كل وقت محفوف بوجدين الاول حزن
على استبطائه والثاني اسف على فواته فالوقت اول درجات الوجدان والاتصال
وانما يحصل بعد حصول من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة فيتزايد بتزايد
الاستعداد فيكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الرياضة ورابعها تمكن الوقت
بحيث يحصل في غير حال الارتياض فان الاتصال بالجناب القدس اذا صار ملكة فالوقت
قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا لحصوله من قبل لكن في هذا الحد يستعلي
عليه غواشي الوقت ويزول هو عن سكينته ويتنبه جليسه لاستفزازه عن قراره لان
الامر العظيم اذا فاجأ الانسان فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متأهبة
فينهزم عنه دفعة وخامسها استقرار الوقت بحيث يزول معه الاستفزاز لانه
اذا طالت عليه الرياضة وتوالت تلك الغواشي واستمرت الف بها وزال عنه
الاستفزاز لان النفس قد تأهبت لتلقيه لكونها متوقعة لعوده وسادسها
السكينة وهو انه يبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب وقته سكينة فيزداد الاتصال
بحيث يكون المخطوف مألوفا ويحصل معارفة مستقرة ويستمتع فيها ببهجته
فاذا انقلب منها انقلب حيران اسفا وسابعها تمكن السكينة بحيث يلتبس
اثر الحصول باثر اللاحصول لانه كان قبل هذا بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الحصول

والاسف عند الانفلات فصار فى هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه
جليسه حال الاتصال بجنابه بالحق حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غايب
عنه مقيم مع غيره وثامنها استقرارها بحيث تحصل متى شاء فانه الى هذا الحد كان
انما يتيسر له هذه المفارقة احيانا ثم تدرج الى ان يكون له متى شاء وتاسعها
حصول الاتصال مع عدم المشية فانه يترقى الى ان لا يتوقف امره الى مشيته بل كلما
لاحظ شيئا لاحظ عبرة وان لم يلاحظه للاعتبار فيتيح له ارتقاء عن عالم الزور الى
عالم الحق مستقرا فى مقعد صدق عند مليك مقتدر ويطوف حوله الغافلون
وعاشرها استقراره مع عدم الرياضة فانه اذا تمت رياضته واستغنى عنها
لوصوله الى المطلوب الذى هو اتصاله الى الحق دائما صار سره الخالى عما سوى الله
كمرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات
الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق فكان له نظر الى الحق المبتهج به ونظر
الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد فى مقام التردد لانه متوجه تارة الى النفس المنتقشة
بالحق المتزينة بزينة حصلت لها منه وتارة متوجه الى الحق والحادى عشر مقام الغيبة
وهو انه يترقى الى ان يغيب عن نفسه بالكلية فيزول التردد المذكور ويتم الوصول الى
الحق فلا يلاحظ الا جناب القدس فقط فما دام العارف لم يقطع هذه الدرجات فهو سائر
الى الله فاذا انتهى الى هذه المرتبة الاخيرة فقد انتهى هذا السير ويليها درجات السير فى الله
فانتهاء الاول بمنزلة الوصول الى ساحل البحر وابتداء الثانى بمنزلة الخوض فى لجة البحر
فلا يزال العارف الواصل الخائض فى لجة بحر الوصول ينخلع عن القيود البشرية ويرتفع عنه
الغواشى والحجب الجسمانية الى ان لا يبقى فى تلك الغواشى والحجب اثر المعاوقة وان لم يكن
نفس تلك الغواشى والحجب زائلة عنه بالكلية وهو المراد بقوله تمحو عنا ظلمات احوالنا
وتميط غواشى ابداننا فهو متعلق بقوله ارشدنا والمراد بظلمات احوالنا الحجب الظلمانية
لقلوبنا من جهة الاستغراق فى تدبير احوالنا والمراد بغواشى ابداننا الاحوال الغاشية
لابداننا من الاعراض الجسمانية واللواحق المادية المتضادة للتجرد والاتصال بالملا
الاعلى والمراد بمحوها واماطتها جعلها ضعيفة ورقيقة بحيث لا يبقى فيها اثر المعاوقة
كالستر الرقيق والا فالسالك ما دام فى النشأة الاولى لا ينمحى عنه بمقتضى البشرية

تلك

تلك الظلمات والغواشى بالكلية الا انه فى ابتداء السير الاول تاخذ فى النقصان متدرجا
فى مراتبه ويتقوى فى السير الثانى حتى يمحو آثارها فيموت قبل الموت واما نفس تلك الغواشى
والحجب وان ضعفت ورقت فباقية كما اشار اليه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله
وانه ليغان على قلبى وانى لاستغفر الله كل يوم مائة مرة فان الغين حجاب رقيق يقع
فى قلوب خواص عباد الله فى اوقات الغفلة بمقتضى الفطرة الانسانية اذ ما جعل الله لرجل
من قلبين فى جوفه وليس المراد بالغين الغفلة عن الحق حين اشتغاله عليه السلام بالدعوة
المامورة للخلق لانه عليه السلام كان لا يعتريه فى تلك الحال غفلة عن الحق قال القاضى
فى تفسير الم نشرح لك صدرك الم نفسحه حتى وسع مناجاة الحق ودعوة الخلق فكان غائبا
حاضرا واستغفاره عليه السلام تذكره من اخل الشيطان واختلاسه من جهة الغفلة و
تبصره فى امره كما قال عز وجل ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم
مبصرون ثم ان ارشاد طريق السير فى الله يفضى الى كشف الاسرار وارادة الاشياء كما هى
فهو داخل تحت الجنس الرابع من الهداية وليس قسما خامسا منها وبالجملة العارف الواصل
اذا سلك طريق السير فى الله بارشاده تعالى اياه ومحو عنه تلك الظلمات والغواشى
فعند ذلك يتخلق العارف باخلاق الله تعالى فاذا يرى كل قدرة مستغرقة فى قدرته
مستغرقة فى قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا فى علمه الذى لا يعزب عنه
شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة فى ارادته التى يمتنع ان يتأتى عليها شئ
من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه وفائض من لدنه فصار
الحق ح بصره الذى به يبصر وسمعه الذى به يسمع وقدرته التى بها يفعل وعلمه الذى به يعلم ووجوده
الذى به يوجد فهذه مرتبة توحيد الصفات واليه اشار المصنف بقوله تنفحنا
بنور قدسك اى النور المتقدس عن شوائب الظلمات لكونه حاصلا بعد المحو وفناء
الناسوت فى اللاهوت والتخلق باخلاق الله كالحديدة الحامية المتخلقة باخلاق
النار نورا ونارا وافناء لما يصل اليها واحالة له الى ما يشاكلها ثم بعد ذلك
يعاين العارف ان تكثر هذه الصفات وما يجرى مجراها بالقياس الى الكثرة التى هى سوانح
للذات الاحدية مثل مراتب الاعداد بالنسبة الى الواحد واما بالقياس الى مبدأها
الواحد فمتحدة بان علمه الذاتى هو بعينه قدرته الذاتية وهى بعينها ارادته وكذلك

سائرها وإذا لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة
للصفات وإنما هو إله واحد وهذه مرتبة توحيد الذات وإليه أشار المص
فزال بنورك الذي استضأنا به لا بنور أبصارنا وبصائرنا ونورنا أعدام
صرفة فمنك النور وإليك النور يا نور النور يا خفيا من فرط الظهور ففي هذه
المرتبة لا واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف
فهذا هو الفناء في التوحيد ومرتبة حق اليقين ثم النعوت الإلهية والأخلاق
الربانية غير متناهية فلو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد الكلمات
ولا ينتهي هذا السير إلا بفناء السائر قال صاحب الفتوحات بعدما انتهى أمر العارف
إلى أن رآه في كل شيء وظهر له نسمات من مهب بي يسمع وبي يبصر إذا العارف فإذا
يلقي عصا السفار ويزيل عنه اسم المسافر فعرف أن الأمر لا نهاية له وأنه لا يزال
مسافرا **قوله** والأمر والدعاء يتشاركان لفظا ومعنى يريد بيان الفرق بين الأمر
والدعاء حتى يتبين أن قولنا اهدنا دعاء لا أمر وإن كان على صيغة الأمر قال
في الكشاف وصيغة الأمر والدعاء واحدة لأن كل واحد منهما طلب ولما كان
يرد عليه أن دليله لا يفيد المدعى لأن معنى كون صيغة الأمر والدعاء واحدة
أن الصيغة التي يصدق عليها مفهوم الأمر هي بعينها الصيغة التي يصدق عليها
مفهوم الدعاء ومن البين أن كون كل من الأمر والدعاء طلبا لا يفيده فإن أقسام
الطلب كالأمر والنهي والاستفهام والتمني كل واحد منها طلب مع أن صيغة كل منها
غير صيغة الآخر حتى أن السيد قدس سره أول عبارته وقال ليشير إلى أن الصيغة موضوعة
لطلب الفعل مطلقا يعني أن مراده بوحدة صيغتيهما وحدتهما في الموضوع له فيفيده
الدليل ومع هذا لا يتم لأن الثابت في نفس الأمر كونهما متحدين في اللفظ والمعنى
الموضوع معا لا في الموضوع له فقط عدل المص عن عبارة الكشاف مصرحا بما هو الواقع
في نفس الأمر فقال والأمر والدعاء أي ما يصدق عليه مفهوم لفظ الدعاء يتشاركان
لفظا حيث يعبر عنهما بلفظ واحد كلفظ صل مثلا ومعنى حيث وضع كل
منهما لطلب الفعل ومع اشتراكهما في هذين الأمرين لا في أحدهما فقط يفترقان وإليه
أشار بقوله ويتفاوتان في الاستعلاء والتسفل يعني يعتبر في الأمر أن يكون الطلب

على وجه الاستعلاء بأن يعد الآمر نفسه عاليا سواء وجد فيه العلو أو لا فقول
الأدنى للأعلى على وجه الاستعلاء افعل كذا أمر ويعتبر في الدعاء أن يكون الطلب
على وجه يعد الطالب نفسه أسفل وإن لم يكن كذلك في نفسه كما إذا قال الأعلى
للأدنى على وجه الخضوع افعل كذا واعلم أن المص قال في منهاج الأصول الطلب لتحصيل
الشيء مع الاستعلاء أمر ومع التساوي التماس ومع التسفل سؤال ودعاء موافقا لما
قاله ههنا غير أنه طوى التساوي ههنا عن البين لأن الغرض الأصلي ههنا بيان الفرق بين
الدعاء والأمر إلا أنه قال في المنهاج أيضا في موضع آخر لفظ الأمر حقيقة في القول الطالب
للفعل واعتبر المعتزلة العلو وأبو الحسين الاستعلاء ويفسدهما قوله تعالى حكاية
عن فرعون ماذا تأمرون انتهى فبين كلاميه في المنهاج تناف وأجاب عنه بعض الفحول
من شراح المنهاج أنه أراد بالأمر في الموضع الأول ما هو عند أهل العرف ولا خفاء في
اشتراط الاستعلاء فيه دون العلو لأن الأعلى رتبة إذا قال افعل تضرعا لا يقال أنه أمر و
العبد إذا قال لسيده افعل استعلاء يقال أنه أمر ولذا ينسب إلى سوء الأدب وأراد بالأمر
في الموضع الثاني ما هو عند أهل العربية وهم يسمون الكل أمرا إن كان المطلوب الكف
ونهيا إن كان المطلوب الكف انتهى فلا يرد على المص ههنا ما أورده بعض أرباب الحواشي من
أن ما ذكره ههنا يخالف ما في المنهاج ويوافق مذهب أبي الحسين الذي أبطله هناك
قوله وقيل بالرتبة قاله صاحب الكشاف فإنه اختار ما ذهب إليه المعتزلة من
أن التفاوت بين الأمر والدعاء بالرتبة بأن يكون الآمر أعلى مرتبة في نفس الأمر والداعي
أنزل مرتبة فيه ولا يكفي عدهما نفسهما عاليا ونازلا واستدلوا على ذلك باستقباح
قول من قال لمرتبة الأمير واستحسان قوله سألته وإنما مرضه المص لكونه مذهب المعتزلة
ولدلالة قوله تعالى حكاية عن فرعون حين استشار قومه ماذا تأمرون على فساد اعتبار
العلو الحقيقي في الأمر على ما صرح به في المنهاج ووجه الدلالة أن القوم لم يكونوا أعلى
منه حقيقة **قوله** والسراط من سرط الطعام بالنصب على أنه مفعول سرط ثم أن ما
هو المكتوب في المصاحف كما سيجيء هو الصراط دون السراط إلا أنه تصدى لبيان
ما فيه السين لكونه أصلا وترك بيانه بالجادة حيث لم يقل والسراط الجادة كما قال
في الكشاف تنبيها على أن المقصود بيان أصالته لا بيان معناه اللغوي مع أن شهرته

فيما كنت عن مؤنته ذكرها ثم ان سرط فلان الطعام انما يقال اذا ابتلعه فكانه اى السراط
التى هى الجادة يسرطه اى يبلغ السابلة وهى الاقوام المختلفة المارة على الطريق والفاء
في قوله فكانه تعليلية جئ بها لبيان وجه تسمية الطريق بالسراط المأخوذ من سرط بمعنى
بلع فالمعنى انما سمى بالسراط لان ابناء السبيل اذا سلكوه كانه يبتلعهم ولذلك المذكور
من وجه تسمية الطريق بالسراط كانه يسرط السابلة سمى الطريق لقما بفتح اللام والقاف
وهو معظم الطريق ووسطه وبسكون القاف مصدر بمعنى الابتلاع فقوله لانه
اى الطريق يلتقمهم اى السابلة بدل من قوله ولذلك وفي بعض النسخ وكذلك بالكاف
فحينئذ يكون قوله لانه يلتقمهم تعليلا قوله والصراط اى لفظ الصراط بالصاد ليس اصلا
في اللغة بل انما حصل من قلب السين صادا علله صاحب الكشاف بقوله لاجل
الطاء ولما كان المتبادر منه ان الطاء مانعة عن السين لاجل الثقل مع ان الثقل
لا يوجب القلب الى الصاد عدل عنه المصنف الى قوله ليطابق اى الصاد الطاء تنبيها
على ان هذا القلب انما هو لتحصيل المطابقة في الاطباق اى كونهما من الحروف المطبقة
التى هى الصاد ومعجمه والطاء ومعجمه واما السين فكونها من المنفتحة لا يخلو الجمع
بينها وبين الطاء عن نوع ثقل فبالقلب صار افصح قال ابن خلكان رحمه الله تعالى والذى ذكره
ارباب اللغة في جواز ابدال الصاد من السين ان كل كلمة فيها سين وجاء بعدها احد
الحروف الاربعة وهى الطاء والخاء والغين والقاف فيجوز ابدال السين بالصاد
فتقول في السراط الصراط وتقول في سخر لكم صخر لكم وفي مسغبة مصغبة وفي سقل
صقل انتهى وكون القلب في السراط لتحصيل المطابقة في الاطباق لا يوجب ان يكون كل
مادة لذلك فتأمل وقد تشم الصاد صوت الزاى اى يتلفظ بالصاد على نحو يشم السامع
منه صوت الزاء المعجمة لتكون الصاد التى شمت صوت الزاى اقرب الى المبدل
منه الذى هو السين لان الصاد والسين والزاى تشترك في الرخوة والصفارة الا ان
السين والزاى من المنخفضة المنفتحة والصاد من المستعلية المطبقة فبالشم
المذكور يكتسى الصاد نوع انفتاح وانخفاض فيكون اقرب الى السين بعدما كانت
قريبة منها في كونها من المهموسة مثلها وقرأ ابن كثير القارى ورويس راويا
عن يعقوب القارى بالاصل اعنى السين وقرأ حمزة القارى بالاشمام المذكور

وقرأ

وقرأ الباقون من القراء والرواة بالصاد الخالص وهو اى ما قرأه الباقون
افصل القراءات لانه لغة قريش اى على وفق استعمالهم ولا ينافى هذا كون الاصل
السين كما لا ينافى الاستعمال المجازى كون الحقيقة اصلا وهو الثابت ايضا
في الامام وهو لقب لمصحف امير المؤمنين عثمان رضى الله تعالى عنه ومعنى الثبوت
في ذلك المصحف ان يكون هو او بدله مرسوما فيه ولما رسم في الامام بالصاد صح
على السراط بالسين انه ثابت فيه لكون بدله ثابتا فيه فكان قرآنا ولو كان في رسمه
السراط بالسين لم يكن الصراط بالصاد ثابتا فيه فلم يكن قرآنا فلا يرد انه اذا كان
الثابت في الامام هو الصراط بالصاد لا غير لم تكن القراءة بالسين والاشمام
قراءة القرآن ولم تصح الصلوة بها لانهم صرحوا انه لا بد في القرآنية وفي جريان احكام
القرآن عليه من جواز الصلوة به ونحوه من امور ثلثة احدها صحة سنده والثانى
ثبوته في واحد من المصاحف العثمانية التى هى ائمة المصاحف والثالث صحته
بحسب القواعد العربية وجمعه اى جمع صراط صرط بضم الصاد والراء ككتب
في جمع كتاب وفي بعض النسخ وقع سرط بالسين بدل صرط فضمير وجمعه يكون
حينئذ راجعا الى السراط لكن بيان جمع السراط ههنا غير ملائم كما لا يخفى وهو اى
الصراط كالطريق في التذكير والتانيث اى في انه يستعمل تارة مؤنثا لا يتفاوت
جمعه مذكرا ومؤنثا فانه صرط فقط سواء استعمل مذكرا او مؤنثا واليه اشار
المصنف بقوله وجمعه صرط حيث لم يقل ويجمع صرطا وفي قوله في التذكير والتانيث
اشارة الى انه ليس كالطريق في المعنى لما فرقوا بين الطريق والسبيل والصراط في المعنى
وقالوا الطريق كل ما يطرقه طارق معتادا ام غيره والسبيل ما هو معتاد السلوك
والصراط ما لا التواء فيه ولا اعوجاج فلا يذهب يمنة ولا يسرة بل يكون على سمت
المقصد فهو اخص الثلثة فغايته وصفه بالمستقيم هو ان الصراط يطلق على ما فيه
صعود وهبوط والمستقيم ما لا ميل فيه الى شئ من الجوانب الاربعة ولهذا قال المصنف
والمستقيم اى من الصراط المستوى اى ما لا عوج فيه ولا ميل الى جانب اصلا ووصف
به الطريق اما لعدم اعوجاجه في نفسه او لان سالكه يستقيم فيه ثم اراد ان يبين
المعنى المراد بالصراط المستقيم لظهور ان المعنى اللغوى ليس بمراد فقال والمراد به

اى بالصراط المستقيم طريق الحق اى طريق يوصل الى ما هو حق وثابت فى نفس الامر عموما سواء كان ملة الاسلام الموصلة الى الاعتقادات الحقة والاعمال الصالحة والاخلاق الحسنة او غيرها كالانظار الصحيحة الموصلة الى المطالب اليقينية ومما يقضى منه العجب ما قيل تبعا للبعض اى طريق الحق الشامل لملة الاسلام وغيرها من العبادات كما فى قوله تعالى فاعبدوه هذا صراط مستقيم انتهى فانه جعل العبادات خارجة عن ملة الاسلام وغيرها لها مع انها داخلة فيها وتخصيص ملة الاسلام بالاصول مما لم يقل به احد وقد صرح قدس سره بان ملة الاسلام يتناول الاحكام والفروع ثم ان الاية المذكورة لا تدل على الشمول بل انما تدل على ان المراد به العبادة خصوصا كما استدل به من خصه بها ولما كان طريق الحق اعم بحسب مفهومه عن ملة الاسلام وغيرها لم يفسره المص بملة الاسلام كما فعله فى الكشاف بل ابقاه على عمومه وجعل القول بكون المراد به ملة الاسلام مقابلا له فقال وقيل المراد به ملة الاسلام القائل هو صاحب الكشاف فانه واتى ل كالمص و المراد به طريق الحق الا انه قال وهو ملة الاسلام فلزمه ان المراد به ملة الاسلام خصوصا قال العلامة الدوانى فى حاشية التهذيب اشارة الى توجيه القاضى والكشاف والمراد بالطريق المستقيم نفس الامر عموما او ملة الاسلام خصوصا وانما مرضه لكون التعميم هو المناسب لمقام الدعاء و انسب بما ذكره من انواع الهداية وطلبها قوله صراط الذين انعمت عليهم بدل من الاول اى الصراط المضاف الى المنعم عليهم بدل من الصراط الاول الموصوف بالمستقيم بدل الكل من الكل وهو ان يكون البدل متحدا مع المبدل منه ذاتا وان تغايرا مفهوما نحو جاءنى زيد اخوك وهنا كذلك اذ لا شك ان صراط الذين انعمت عليهم هو صراط المسلمين كما سيشير اليه ولا شك فى انه متحد مع الصراط المستقيم وهو اى البدل مطلقا فى حكم تكرير العامل يعنى ان البدل ينفرد عن سائر التوابع فى انه لا ينصب عمل العامل ههنا على التابع والمتبوع انصبابة واحدة كما فى سائر التوابع بل يقدر على البدل عامل من جنس عامل المبدل منه فكانه قيل ههنا اهدنا الصراط المستقيم اهدنا صراط الذين انعمت عليهم واستدل عليه صاحب الكشاف بقوله تعالى للذين استضعفوا لمن امن منهم واعترض عليه القطب بجواز ان يكون مجموع الجار والمجرور بدلا عن مجموع الجار

والمجرور

والمجرور فلا تكرير للعامل لانه الفعل ح ثم اجاب بان ابدال المفرد من المفرد اكثر فكان اولى ورده العلامة التفتازانى بان الحمل عليه يستلزم تكرير العامل لفظا وهو اقل قليل بل جميع صوره متنازع فيه وقال قدس سره ونحن نقول لما اعتبر فى البدل ان يكون مقصودا بالنسبة وعلم ان حروف الجر ادوات لافضاء معانى الافعال الى ما بعدها تبين ان اللام ليست جزءا من المنسوب اليه فلا يكون جزءا من البدل انتهى ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن شوب الاشكال عدل عنه المص الى استدلال اخر فقال من حيث انه المقصود بالنسبة الواقعة فى الكلام دون متبوعه على ما صرح به النحاة ووجه الاستدلال به هو انه لما كان مقصودا بالنسبة فاذا ذكر فقد لوحظت النسبة معه فيتكرر العامل الدال على النسبة حكما وان لم يتكرر لفظا لا يقال بين كون البدل مقصودا بالنسبة دون متبوعه وبين كونه فى حكم تكرير العامل منافاة لان تكرير العامل يستلزم كون المتبوع ايضا مقصودا بالنسبة لانا نقول ما رادوا بقولهم انه المقصود بالنسبة دون متبوعه ان المقصود بالذات من نسبته ما نسب الى المتبوع هو النسبة اليه دونه لان المقصود بالنسبة مطلقا هو والمقصوع ليس مقصودا بالنسبة اصلا والذى ينافى تكرير العامل هو الثانى لا الاول قوله وفائدته اشارة الى الجواب سؤال نشا من جعل قوله صراط الذين الخ بدلا من الاول بدل الكل وتقريره ان بدل الكل انما يصار اليه اذا لم يتم المقصود باحد البدلين وههنا لو اقتصر بما جعل بدلا وقيل من اول الامر اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لتم المقصود فاى حاجة الى الاطناب الحاصل من طريقة الابدال مع التنافية من شائبة التبعية صورة وان كان مقصودا بالنسبة حقيقة فاجاب بما حاصله ان الفائدة المقصودة هو مجموع امرين لا يحصل الا بطريق البدل وذلك المجموع هو ما اشار اليه بقوله التاكيد والتنصيص على ان طريق المسلمين المفهوم من الذين انعمت عليهم لكون الاسلام اعظم النعم واجلها هو المشهود عليه بالاستقامة المفهومة من الصراط المستقيم فحاصل ما ذكره ان فائدته حصول التاكيد مع التنصيص المذكور لا ان كلا منهما فائدة على ما ذهب اليه الشارحون فان التاكيد فائدة عامة للبدل مذكورة فى موضعه ومفروغ عنها ههنا وانما المهم بيان وجه اختيار طريق البدل وعدم الاكتفاء بذكر البدل استقلالا واصالة مع انه المقصود حقيقة فاذا كانت الفائدة المقصودة مجموع ما ذكره فلا بد من اختيار طريقة البدل اذ المجموع

لا يحصل الا منها ثم انه عدل عن الكشاف في موضعين احدهما ان الواقع فيه لفظ الاشعار والمصرح عنه الى لفظ التنصيص والثاني انه عدى الشهادة باللام كما هو المتعارف والمصرح عداها بكلمة على فوجه العدول اما في الاول فهو ان الاشعار عبارة عن الدلالة الخفية ودلالة البيان والتفسير على المبين والمفسر دلالة ظاهرة فناسبها التنصيص الذي هو اقوى واشد واما في الثاني فهو ان الشهادة المستعملة باللام بمعنى الاخبار وحقيقته منتفية ههنا فلا بد من الحمل على المجاز بخلاف المستعملة بكلمة على فانها بمعنى الدلالة قال الشاعر في وصف نجابة الفرس "وتسعد في غمرة بعد غمرة سبوح لها منها عليها شواهد" اي دلائل تدل على نجابتها فالشهادة بمعنى الدلالة لا تحتاج الى ارتكاب المجاز وقوله "على اكد وجه وابلغه" متعلق بقوله والتنصيص لا بقوله المشهود عليه كما ذهب اليه البعض لان الحاصل ههنا اصل الشهادة لا كونها على ابلغ وجه واكده كما يظهر بالتامل واما التنصيص فاصله حاصل من غير طريقة البدل ايضا واما الحاصل من طريقة البدل فهو التنصيص الاكد والابلغ على ما بينه بقوله "لانه" اي لان هذا البدل الذي هو صراط الذين انعمت عليهم "جعل كالتفسير والبيان له" اي للمبدل الذي هو الصراط المستقيم وتوضيحه انه لو اكتفى بما جعل بدلا وقيل من اول الامر اهدنا صراط المسلمين لا فاد النص على كون طريقهم موصوفا بالاستقامة افادة ظاهرة لكن اين هذا النص من هذا النص الواقع في النظم الجليل فان ايراده اولا الصراط المستقيم الذي هو مبهم ثم ارداقه بما هو كالبيان والتفسير افاد ان الاستقامة منحصرة في طريقهم وانه كالعلم في الاستقامة لان التفسير بمنزلة التعريف فلا بد ان يكون اجلى عند المخاطب واعرف ولما ذكر مفصلا اشار اجمالا بقوله "فكانه من البين الذي لا خفاء فيه ان الطريق المستقيم ليس الا ما يكون طريق المؤمنين" فمن طريقة البدل كما ان الوصف بالاستقامة منصوص عليه كذلك حصر الاستقامة فيه منصوص عليه ايضا ثم انه اشار بقوله كالبيان والتفسير الى انه ليس بيانا وتفسيرا حقيقة ووجهه ما حققه قدس سره في حواشي الرضي في تحقيق الفرق بين البدل وعطف البيان ان مثل قولك جاءني اخوك زيد ان قصدت فيه الاسناد الى الاول وجئت بالثاني تتمة له وتوضيحا فالثاني عطف بيان وان قصدت فيه الاسناد الى الثاني وجئت بالاول توطئة له ومبالغة في الاسناد فالثاني بدل انتهى

فلاتحاد

فلاتحاد بدل الكل مع عطف البيان ذاتا وتغايرهما اعتبارا انزله المصرح منزلة عطف البيان فقال كالتفسير والبيان فان قلت فلم لم يجعل الثاني عطف بيان للاول حتى لا يحتاج الى التنزيل ويكون تفسيرا وبيانا له لا كالتفسير والبيان له قلت لانجعله بدلا مع دلالته على التاكيد والتقرير الحاصل من تكرير العامل يدل ايضا على ان المقصود بالذات طلب هداية صراط المسلمين ففي ذلك اشعار بتعظيم طريقهم وتكريم لهم وترغيب في طريقهم على ابلغ وجه حيث جعل طلبه مقصودا بالذات وهذه الفوائد فائتة في عطف البيان ثم اعلم ان المصرح عبر ههنا عن صراط المنعم عليهم تارة بطريق المسلمين وتارة بطريق المؤمنين فيدل على اتحاد الايمان والاسلام عنده ولكن صرح في شرح المصابيح بان الاسلام والايمان متباينان ونقل كلام القائلين بالاتحاد ورده عليهم فبين كلاميه تناف والتوفيق ان تباين الايمان والاسلام لا ينافي تصادق المؤمن والمسلم فان تباين مبدا الاشتقاق لا يستلزم تباين المشتقين كالنطق والضحك فانهما متباينان واما الناطق والضاحك فمتصادقان كليا من الجانبين قوله "وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء" عطف على مفهوم الكلام السابق المفيد ان المراد بالذين انعمت عليهم المسلمون فكانه قيل المراد بهم المسلمون عامة وقيل المراد بهم الانبياء خاصة لكون النبوة اجل نعم الله تعالى على عباده واكملها فكانت النعمة المدلول عليها بقوله انعمت هي نعمة النبوة لا غير بناء على انصراف المطلق الى الكامل فيكون المطلوب بالهداية على هذا القول صراط الانبياء عليهم السلام والمراد ح ما اتفقوا عليه من التوحيد واصول الدين ومن الفروع ما اتفق فيه جميع الشرايع والاديان كحرمة قتل النفس واخذ مال الغير بغير حق والزناء والكذب ووجوب العدل بين الخلق قيل هذا القول يناسب قصد النبي عليه السلام في قراءته فكانه تفسير على حسب قراءته صلى الله تعالى عليه وسلم كما ان القول بان المراد بهم المسلمون يناسب قصد المؤمنين في قراءتهم ورد انه يخالف ما بينه المصرح من قوله فاذا قاله العارف عنى به الخ واي عارف اعرف من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما ذكره ههنا انتهى يريد ان طريق السير في الله طريق المسلمين فاذا كان مطلوب العارف ذلك الطريق يلزم ان يكون مطلوبه عليه السلام ايضا ذلك لانه اعرف العارفين قلنا نعم لكن

الانبياء كلهم عارفون وان كان من غيرهم من هو عارف ايضا فالمناسب بحاله عليه الصلوة
والسلام ان يطلب طريق السير فيه من حيث كونه طريقا سلكه الانبياء عليهم
السلام كما في قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده فان من هداهم الله تعالى
وان لم ينحصر فيهم لكنهم اولى وانسب بان يقتدى بهم النبي عليه السلام من غيرهم
تبصر ثم ان قول العارف ارشدنا طريق السير فيك لا يستلزم ان يكون اهل ذلك
الطريق اعرف منه سيما اذا قاله بطريق التواضع وهضم النفس كما كان دابه عليه
السلام فلا ينافي هذا كون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اعرف الخلق اجمعين
نبيا كان او غيره قوله وقيل الذين انعمت عليهم هم اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام
قبل التحريف وقبل النسخ فانهم كانوا على الحق وصراطهم كان مستقيما قال تعالى
وآتيناهما الكتاب المستبين وهديناهما الصراط المستقيم ووجه تمريض هذين
القولين هو ان كلا منهما تخصيص بلا موجب سيما القول الاخير فانه لا يليق لمسلم انه محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم طلب طريق اصحاب موسى وعيسى ولو قبل النسخ والتحريف لعدم جواز
العمل لنا الان بطريقتهم ولو اريد الاصول الاعتقادية المتفق عليها لم يكن لتخصيص
اصحابهما وجه وما قيل ان تخصيصهما لوجود امتيهما في زمن نبينا محمد صلى الله تعالى
عليه وسلم ومخاطبته عليه السلام كلتا الامتين ودعوته اياهما الى الاسلام ونزول
القرآن في اسائتهما معه عليه السلام فلا يصلح مخصصا اذ لا معنى لطلب طريق
قوم دعاهم نبينا عليه السلام الى الاسلام فاساؤا معه ونزل القرآن في اسائتهم وان
كانوا قبل على الحق لانك في مرية من هذا فلزيادة ضعف القول الاخير اخره المصـ
وعدل عما في الكشاف من تقديم هذا القول على القول بانهم الانبياء عليهم السلام قوله
وقرئ صراط من انعمت عليهم بايراد كلمة من بدل الذين واما قال وقرئ بصيغة البناء
للمفعول وعدل عما في الكشاف حيث قال وقرأ ابن مسعود اذ قرأ بها غيره ايضا
نقلها السجاوندي عن عمر وعن ابن الزبير رضي الله تعالى عنهما واعلم ان صاحب الكشاف
تصدى لبيان نكتة اطلاق الانعام وعدم تقييده بمفعوله الذي يتعدى اليه بالباء
ولم يتعرض لبيان معنى الانعام مع انه المهم في المقام لاشتراكه بين معان متعددة
كالاعطاء وجعل الشخص قرير العين قال في القاموس انعمها الله عليه وانعم بها ونعمه الله

عطيته

عطيته وانعم بك عينا اقر بك عين من تحبه انتهى ومن جملة معانيه نفع العالي
من دونه بامر عظيم خاليا عن العوض والتبعة على ما يستفاد من الراغب ولذا عدل
المصـ عنه واشتغل بما هو اهم ليتعين ما هو المراد من معنيي المشترك فقال و
الانعام ايصال النعمة اي المراد بالانعام هنا هو هذا المعنى لا غير قيل كان مقتضى كونه
بمعنى ايصال النعمة تعديته بالى الا انه عدي بعلى اشارة الى علو مرتبة المنعم واستعلائه
على المنعم عليه فكانه ينزل النعمة عليه من عال اقول فيه بحث لان امر الصلة موكول الى
السماع وقد عرفت مما نقل من القاموس انه عدي بعلى وبالباء على حسب معانيه فلا تقتضي
نكتة تأمل ولما كانت النعمة ايضا مشتركة بين معان كما قال في القاموس النعيم
والنعمى بالضم الخفض والدعة والمال كالنعمة بالكسر وقال ايضا النعمة بالكسر المسرة واليد
البيضاء الصالحة انتهى احتاج الى بيان ما هو المراد منها لكن بين اولا معناها اللغوي
ثم العرفي ثم قسمها الى اقسام شتى ثم بين في الاخر ما هو المراد هنا من بين تلك
الاقسام على ما يجيء فقال مبتدئا ببيان المعنى اللغوي وهي اي النعمة المأخوذة
في مفهوم الانعام في الاصل اي في اصل وضعها الحالة التي يستلذها الانسان اي
يعدها لذيذة او يجدها لذيذة وهذا مبني على ما اشتهر عندهم من ان الفعلة بكسر الفاء
للحالة كما انها بفتحها للمرة ثم اشار الى بيان المعنى العرفي بقوله فاطلقت اي جعلت
في العرف مطلقة اي عامة وشاملة لما يستلذه الانسان اي لكل ما يستلذه الانسان
سواء كانت حالة ملائمة او غيرها من الامور الملائمة التي لا تكون حالة كالمال والمسرة وغيرهما
بعدما كانت خاصة في اصل اللغة بالحالة الملائمة فالمراد بالاطلاق ما يرادف العموم والشمول
كما في قول صاحب الكشاف واطلق الانعام ليشمل الخ ولهذا عداه باللام لا ما يرادف
الاستعمال ويتعدى بعلى فلا يرد ما قيل ان حق العبارة ان يقول على ما يستلذه الانسان
لان صلة الاطلاق انما هي كلمة على فكانه قصد الاختصار واراد انها اختصت في العرف
لما يستلذه الانسان من الامور الملائمة المورثة لتلك الحالة انتهى كالجماع المورث للذة
الانزال لتلك الحالة على انه يرد عليه انه يلزم على هذا التوجيه ان تكون النسبة
بين المعنى اللغوي والعرفي التباين لا العموم المطلق من جانب العرفي فيلزم ان تكون
الحالة الملائمة التي هي اعظم افراد النعمة خارجة عن المعنى العرفي ولا يلتزمه ذو طبع

سليم فما ذكرناه من كون المراد بالاطلاق العموم والشمول مع سلامته عن التزام التأويل
البعيد لتصحيح جعل صلته اللزوم دون كلمة على يفيد فائدة قول صاحب الكشاف والطلق
الانعام ليشمل كل انعام لان شمول النعمة يوجب شمول الانعام على ابلغ درجة فالحق احق
بالاتباع وقوله من النعمة بيان لاصلها الاشتقاقي فهو خبر ثان لقوله وهي الحالة اي
النعمة بكسر النون ماخوذة من النعمة بفتح النون ويجوز كونه حالا من الحالة او من مفعول
يستلزمها او صفة لها اي الحالة الناشئة من النعمة اياه بتوسيط بيان المعنى بين الحال
وذيها ثم اراد ان يبين معنى الماخوذ منه ليظهر المناسبة بين المشتق والمشتق منه
لوجوبها فقال وهي اي النعمة بفتح النون اللين صوريا كما في الثوب الحرير والبدن الناعم
او معنويا كطيب العيش من نعم بالضم اي صار ناعما بمعنى لينا ومنها النعومة والتنعم
يقال كم ذي نعمة لا نعمة له بالفتح في الثانية اي لا تنعم له قيل في بعض النسخ وهي الدين
بالدال المهملة فكانه تصحيف اللين انتهى وفي بعض النسخ فاطلقت لما يستلذه الانسان
من نعمة الاسلام وهي الدين وليس في هذه النسخة قوله من النعمة وهي الدين فعلى هذه النسخة
يكون قوله من النعمة وهي لام بيانا لقوله ما يستلذه وضمير هي راجع الى النعمة الاسلام
ولا ينافي هذا ما سبق من ارادة الشمول والعموم لكل ما يستلذه الانسان لان
نعمة الاسلام لاشتمالها على سعادة النشاتين نعمة مشتملة على النعم كلها فمن فاز
بها فقد حاز بحذافيرها صرح به قدس سره ولما فرغ المصر عن بيان معنى النعمة لغة
وعرفا شرع في تقسيمها الى اقسامها المختلفة ليسهل بيان ما هو المراد ههنا فقال
ونعم الله وانما اضاف الى الله تعالى مع ان المراد تقسيم مطلق النعمة تنبيها على ان مطلق
النعمة من الله تعالى كما قال وما بكم من نعمة فمن الله فالمراد ان النعمة المطلقة التي لا تكون الا
من الله تعالى وان كانت لا تحصى اي انواعا واشخاصا كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها اي لا تضبطوا عددها لكنها تنحصر اجمالا في جنسين احدهما دنيوي
اي حاصل في الدنيا والاخر اخروي اي حاصل في الاخرة وفي بعض النسخ او اخروي
بكلمة او وهي لمانعة الخلو فلا يرد ان معرفة الله تعالى نعمة في الدنيا والاخرة واما على نسخة
الواو فمعرفة الله تعالى وان كانت واحدة في الدارين الا انها نعمة دنيوية حدوثا واخروية
بقاء ولا يصح تفسير النعمة بما يستلذه النفس من طيبات الدنيا ثم تقسيمها الى الدنيوية

والاخروية

والاخروية الى اخر الاقسام ثم القول بان المراد ههنا الاخروية وما يكون وصلة
اليها من الدنيوية اذ يلزم عدم صحة التقسيم لانه بعدما اخذ في المقسم كونها دنيوية
بالتقييد بكونها من طيبات الدنيا يخرج ما يستلذه النفس من طيبات الاخرة فيكون
تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره المباين ومثل هذا التقسيم فاسد من وجهين على
ما تقرر في محله والاول من الجنسين اعني النعم الدنيوية قسمان احدهما موهبي
اي حاصل بمحض موهبته وفضل منه وليس لكسب العبد مدخل اصلا في حصوله و
ثانيهما كسبي اي حاصل بمزاولة الكسب والموهبي ايضا قسمان احدهما روحاني
اي منسوب الى الروح وعائد اليه كنفخ الروح فيه اي في البدن لدلالة الروح عليه
فان اريد بالروح الروح الانساني المجرد المرادف للنفس الناطقة فنفخه في البدن جعله
متعلقا بالبدن كما اشار اليه المصر في سورة الحجر في تفسير قوله تعالى ونفخت فيه من روحي
حيث قال واصل النفخ اجراء الريح في تجويف جسم اخر ولما كان الروح يتعلق اولا بالبخار
اللطيف المنبعث من القلب ويفيض عليه القوة الحيوانية فيسري حاملا لها في تجاويف
الشرايين الى اعماق البدن جعل تعلقه بالبدن نفخا انتهى وان اريد الروح الحيواني
اعني ذلك البخار اللطيف المذكور فمعنى نفخه فيه جعله حيا بنفخه كما اشار اليه
المصر في سورة ص حيث قال في بيان معنى قوله تعالى ونفخت فيه من روحي اي احييته
بنفخ الروح وفي التمثيل بنفخ الروح وما عطف عليه مسامحة اذ النفخ وكذا الاشراق وسائر
ما ورد من الامثلة في هذا المقام انعامات لا نعم بل النعمة الروح المنفوخ وكذا البواقي
وقوله واشراقه بالجر عطف على نفخ الروح والضمير عائد الى الروح اي وكاشراق الروح
بعد النفخ به بالعقل والمراد به القوة العاقلة التي يدرك بها النفس الناطقة الكليات
ان اريد بالروح النفس الناطقة ومعنى اشراقها بالقوة العاقلة اضاءتها وتنويرها بها
فانها للنفس بمنزلة ضوء تدرك به ما تدركه من الكليات وان اريد الروح الحيواني
فالمراد بالعقل النفس الناطقة فان الروح الحيواني اذا تعلقت به النفس الناطقة
صار مشرقا متلألئا يظهر له بذلك التعلق للانسان ما لا يظهر لسائر الحيوانات
من الكليات والنظريات فيدرك الكليات ويحصل النظريات بالفكر ويميز الحسن
والقبح وبه يحصل له كل ما يمتاز به عن سائر الحيوانات وقوله وما يتبعه معطوف على العقل

اى وكاشراق الروح بما يتبع العقل اى يصير آلة له من القوى الحساسة التى هى الحواس
الخمس الظاهرة والخمس الباطنة ويجوز ان يكون ضمير يتبعه راجعا الى الروح فان القوى
المدركة تتبع نفخ الروح فى الفيضان على محالها ثم بين اشراق الروح بالعقل وبما يتبعه
من الحواس بقوله كالفهم اى فهم الخطاب لا احساس الحرارة والبرودة وسائر المحسوسات
على ما توهم لانه من الامور الجسمانية والفكر اى الذى يعد من خواص الانسان وهو
حركة النفس فى المعقولات حركة من باب الكيف واما حركة النفس فى المحسوسات فيسمى
تخيلا ولا يختص بالانسان والنطق اى الباطنى وهو ادراك الكليات اذ النطق
الظاهرى من الامور الجسمانية وقوله وجسمانى اى وثانى قسمى الموهبى جسمانى اى
منسوب الى الجسم وما يداليه كتخليق البدن وتوديع القوى الحالة فيه اى فى البدن
والمراد غير الحواس الظاهرة والباطنة وهى القوة المحركة والنامية والغاذية والجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى البدنية غير المدركة واعطاء
الهيئات العارضة له اى للبدن من الكيفيات الفعلية والانفعالية من الصحة
وهى كيفية تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة ويقابلها المرض لا يقال للمعالجات
الطبية والاحتماء عن المضرات دخل تام فى حصول الصحة فهى نعمة كسبية لا وهبية لانا
نقول مدخلية تلك المعالجات انما هى فى حفظ الصحة او ازالة المرض لا فى نفس الصحة
والكلام فيها وقوله وكمال الاعضاء اريد به تناسبها وكون كل عضو على وجه يليق
ويترتب عليه منفعته الخاصة كالمشى بالارجل والبطش بالايدى وهكذا وقوله و
الكسبى اى المقابل للموهبى المندرج معه تحت الجنس الاول الذى هو نعمة دنيوية وهذا
ايضا قسمان روحانى وجسمانى الا انه لم يصرح به اكتفاء بما اشار اليه فى ضمن كلامه فان
قوله تزكية النفس فيه اشارة الى الروحانى لان هذه التزكية عائدة الى النفس
والروح فان المراد بتزكية النفس تطهيرها عن الرذائل اى الملكات الردية كالكفر و
المعاصى والبدعة والضلالات وسائر الاعتقادات الفاسدة والجهليات المركبة و
الاخلاق الذميمة من الحقد والحسد والبخل والعجب وسائر الذمايم وبهذه التخلية
تنخرط النفس فى سلك المفلحين كما قال تعالى قد افلح من زكيها فهى فى الطب الروحانى
بمنزلة التنقية للبدن عن الاخلاط الردية فى الطب الجسمانى ولما كانت التخلية متقدمة

على التحلية ذكرها اولا وعطف عليها الثانية فقال وتحليتها اى تحلية النفس بمعنى جعلها
متحلية بالاخلاق السنية اى الرفيعة والملكات الفاضلة من الحلم والجود والصبر و
التواضع وسائر الاخلاق الحميدة ثم ان هذا الكلام مبنى على ان الاخلاق قابلة للتبدل
والتغير ويجرى فيها الاكتساب ولو باعتبار مراتبها المتفاوتة شدة وضعفا واليه
ذهب المحققون ومن ذهب الى انها هى السيرة وهى لا يقبل التغير كالصورة فالكسبى
عنده هو الافعال التى هذه الكيفيات مبادئها وتمام تحقيق هذا البحث فى علم الاخلاق
واشار الى الجسمانى بقوله وتزيين البدن بالهيئات المطبوعة اى المقبولة عند
الطباع السليمة كتطهير البدن عن الاوساخ وقص الشارب وقلم الاظفار وحلق العانة
والحلى بكسر الحاء جمع حلية وبضمها وكسر اللام جمع حلى المستحسنة اى التى استحسنها
الناس وزينوا ابدانهم بها كالخاتم والسوار والثياب الفاخرة وتكحيل العين والخضاب
ومثل ذلك من العوارض المجاورة للبدن المنفكة عنه وقوله وحصول الجاه والمال رفع
الحصول معطوف على قوله تزيين البدن وكون هذا الحصول كسبيا بناء على الاعم
الاغلب والا فقد يكون حصول المال ضروريا كالمال الحاصل بالارث وكذا الجاه اعنى
المنصب العالى والرتبة قد يناله الشخص بلا سعى منه كاكثر ابناء الملوك يتقلدون
السلطنة بعهد من ابائهم على انه لا بد من الانتهاء الى الكسب البتة سواء كان الاموال او جاها
وبالجملة حصول المال والجاه نعمة كسبية متعلقة بالنفس والروح اذ بمجرد حصول الجاه
والمنصب وحصول المال تلتذ النفس وتبتهج ويحصل لها سرور فهو زينة للنفس كما
قال تعالى ولكم فيها جمال اى زينة حين تريحون اى حين تردونها من مراعيها الى مراحها
بالعشى وحين تسرحون اى تخرجونها بالغداة الى المراعى قال المص فى تفسيره فان الافنية
تتزين بها فى الوقتين ويجل اهلها فى اعين الناظرين انتهى وكذلك اهل الجاه يجل فى اعين
الناس فحصول الجاه نعمة روحانية صرفة وما قيل انه مشترك بين الروحانى والجسمانى
فان حصول المال والجاه مؤثرة فى تهذيب اخلاق النفس والبدن كما لا يخفى فيرد عليه
ان اصحاب الاموال والمناصب اكثرهم بخلاء وخيلاء وظلمة وفجرة الا من عصمهم الله تعالى
وقيل ما هم فان الانسان ليطغى ان راه استغنى قوله والثانى اى الجنس الاخروى
من النعم الالهية وهو ايضا ينقسم الى جسمانى وروحانى اشار الى الاول بقوله ان يغفر

للعبد المؤمن ما فرط منه من الذنوب والمعاصي فان المغفرة سبب لنجاة البدن من
عذاب النار فان كانت من غير سبب عادي من سبق عمل وتوبة من العبد كمغفرة عصاة
المؤمنين الذين ما اكتسبوا في ايمانهم خيرا فالنجاة المترتبة عليها نعمة جسمانية موهبية
وان اكتسبوا في ايمانهم خيرا صغيرا او خلطوا عملا صالحا واخر سيئا فهي نعمة جسمانية
كسبية واشار الى الروحاني من الاخروي بقوله ويرضى عنه فان رضوان الله تعالى من عبده
نعمة روحانية سبب لابتهاج الروح قال المصنف في تفسير قوله تعالى ورضوان من الله اكبر
لانه المبدا لكل سعادة وكرامة والمؤدي الى نيل الوصول والفوز باللقاء انتهى ولا شك
ان السعادة والكرامة والوصول واللقاء كلها نعم روحانية ولذات نفسانية
لا حظ للبدن منها وقوله ويبوئه اي يهيئ له منزلا وهو اما معطوف على قوله يغفر
لكونه اسبق واما على قوله يرضى لكونه اقرب واما التناسب في كونهما روحانيين
فانما يؤثر في القران في اعلى عليين وتمكنه فيه وعليون جمع على مقام في السماء السابعة
يصعد اليه ارواح المؤمنين على ما في القاموس فاصله عليو كصديق وقسيس
فاجتمعت الواو والياء والسابق ساكن فقلبت ياء فادغمت ثم ان التبوئة في اعلى
العليين نعمة اخرى روحانية ايضا كما يفصح عنه قوله مع الملائكة المقربين حيث لم يقل
مع النبيين والصديقين والشهداء فانه ليس لتفضيل الملائكة بل لان مقام الملائكة
وقربهم من الله تعالى قرب معنوي واستغراقهم في انوار قدس الجبروت وانما سبحهم في بحر
وحدة اللاهوت لذات روحانية لا ينالها الا من افنى الناسوت وانخرط في سلك المجردات
وصار من اهل ملكوت السموات فسبحان من بيده ملكوت كل شيء واليه يرجع كل ظل
وفيء فان كان كل من الرضى والتبوئة في هذا المقام الاعلى من غير سبق عمل وتوبة بل بمحض
فضل وموهبة الهية فنعمة موهبية والا فكسبية لان الكسب الاعمال مدخلية
عادية في الاجزية المترتبة عليها فقد علم مما حققنا ان الجنس الاخروي ايضا ينقسم
الى الاقسام الاربعة وان في كلام المصنف اشارة الى كل منها وانه يكفي مؤنة تفصيلها
لمن اورد امثلة تلك الاقسام من الخارج فقال فالموهبي الروحاني كنفخ الروح و
توابعه في الحشر والموهبي الجسماني كلبس حلل الجنة لا في مقابلة الاعمال والكسبي الروحاني
كرؤية الله تعالى في الجنة واستماع الالحان المتناسبة والنغمات الطيبة في مقابلة

الاعمال الصالحة والكسبي الجسماني كلبس حلل الجنة وسائر النعم الجسمانية من الاكل
والشرب والحور والقصور في مقابلة الاعمال الحسنة فلم يدق النظر في كلام المصنف
وتبعه من قلده ويحسبون انهم يحسنون صنعا وقوله ابد الابدين ظرف للتبوئة
والمراد طول الدهر وعدم الانقطاع في القاموس الابد محركة الدهر والجمع اباد
وابود والدائم والقديم الازلي وقال ابو عمرو لا اتيه ابد الابدين وابد الابيدين
كارضين وابد الابد محركة وابد الابيد وابد الاباد وابد الدهر وابيد الابيد بمعنى
انتهى فالابدين جمع ابد مبالغة الابد كداهر مبالغة الدهر يقال ابد ابد كما يقال دهر
داهر فجمع لزيادة المبالغة واما الياء فعلى خلاف القياس والمراد بالابد الدائم جمع
بها تغليبا للعقلاء ثم لما بين ان النعمة الالهية انواع اراد ان يعين ما هو المراد
منها في هذا المقام فقال والمراد اي من النعمة المطلوبة المفهومة من قوله تعالى
انعمت عليهم هو القسم الاخير اي الجنس الاخروي بجميع اقسامه الاربعة وبعض من
القسم الاول اعني الجنس الدنيوي واليه اشار بقوله وما يكون وصلة اي واسطة
قريبة يتوصل بها توصلا بلا واسطة الى نيله اي الى نيل هذا القسم الاخير الاخروي كائنا
ذلك البعض الذي يكون وصلة من القسم الاخر بفتح الخاء اعني القسم الاول فكلمة من
تبعيضية ومحصل كلامه ان المراد من النعمة ههنا هو القسم الاخروي بتمامه وبعض
من اقسام الدنيوي الذي يكون وصلة الى نيل القسم الاخروي وهو تخلية النفس
وتحليتها لان الوصلة بلا واسطة انما يصدق عليهما وما عداهما من نفخ الروح وتخليق
البدن ونحو ذلك فانما هي وصلة الى الوسائط وبواسطتها الى نيله ثم بين وجه
كون المراد القسم الثاني مطلقا وما يتوصل اليه من القسم الاول بقوله فان ما عدا
ذلك المذكور من القسم الاخروي وبعض القسم الدنيوي مما يشترك فيه المؤمن والكافر
فلا يليق بحال المؤمن من حيث انه مؤمن ان يتخذه مطلبا فان نصب عين المؤمن
والمطلب الاعلى عنده هو النعم الاخروية وما يكون ذريعة اليها من امور
الدنيا فلا يطلب الا طريق الذين انعم الله عليهم في الاخرة فقوله انعمت عليهم
من قبيل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي لتحقق وقوعه قوله بدل من الذين
اي قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين بدل من الموصول في قوله

الذين انعمت عليهم بدلا الكل من الكل وهو اختيار لبي علي الفارسي واختار سيبويه
كونه صفة له وفي تقديم كونه بدلا اشارة الى انه المختار عنده لافادته التاكيد
والتقرير مع التنصيص على ان غير المغضوب عليهم هم المشهود لهم بالانعام عليهم
على نحو ما سبق في كون الصراط الثاني بدلا من الاول فان قيل على تقدير كونه بدلا
من الذين انعمت عليهم كان المناسب غير الذين غضبت عليهم واضللتهم قلنا
عدل عنه تحاشيا عن التصريح بنسبة الغضب والاضلال اليه تعالى في مقام طلب
اللطف والانعام وقوله على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال
عبارة الكشاف بلا تغيير قال قدس سره اي اذا جعل بدلا اريد بالثاني ايضا الذات مع
قصد تكرير العامل وتفسير المبهم فيوجد فيه تلك المبالغات فالبدل في الاية اوقع
من الصفة انتهى ومقصوده قدس سره دفع ما يتوجه على جعله بدلا من ان لفظ غير
لكونه اصلا في الصفة يدل على المفهوم والمبدل منه لكونه موصولا يدل على الذات
فكيف يصح جعل المفهوم بدلا من الذات وحاصل الدفع انه اريد به الذات ايضا ليصح
جعله بدلا فيفيد فوائد لا تحصل الا بالبدلية لبعض المفسرين من فضلاء المتاخرين
رد على الكشاف والقاضي في اختيارهما البدل على الصفة لا سبيل الى جعل غير المغضوب
عليهم بدلا من الموصول لما عرفت من ان شان البدل ان يفيد متبوعه فضل تاكيد وتقرير
وفضل ايضاح وتفسير ولا ريب في ان تصاري امر ما نحن فيه ان يكتسي مما اضيف نوع تعريف
مصحح لوقوعه صفة للموصول واما استحقاق ان يكون مقصودا بالنسبة مفيدا لما ذكر
من الفوائد فكلا انتهى اقول قد صرح هذا الفاضل في توجيه اختياره من كونه صفة للموصول
ان الموصول عبارة عن احدى الطوايف المذكورة المشهورة بالانعام عليهم وباستقامة
المسلك ومن ضرورة هذه الشهرة شهرتهم بالمغايرة لما اضيف اليه كلمة من المتصفين
بضدي الوصفين المذكورين اعني طلق المغضوب عليهم ولا الضالين فاكتسبت
بذلك تعريفا مصححا لوقوعها صفة للمعرفة انتهى وقد عرفت فيما سبق ان مناط
ما ذكر من الفوايد في البدل هو كونه مشهودا له بما وصف به المبدل منه ولا شك
ان شهرة المنعم عليهم بالمغايرة المذكورة عين كون غير المغضوب عليهم مشهودا لهم
بالانعام عليهم بحيث لا ينصب الوهم عند ذكر المنعم عليهم الا الى غير المغضوب عليهم

وبذلك

وبذلك يحصل ما ذكر من الفوايد اعني التاكيد والتقرير وفضل الايضاح والتفسير فتلك
الشهرة التي اعترف بها هذا الفاضل كما تصحح وقوعها صفة للمعرفة تصحح وقوعها بيانا
وتفسيرا فيصح وقوعها بدلا ايضا بل يترجح ذلك لدلالته على تلك الفوايد الغاية في الوصف
على ما صرح به قدس سره فيما نقلنا عنه كيف وتلك الفوايد تابعة للبدل وغاية متاخرة
عنه لا انها يجب حصولها اولا بان يكون حاملا يتقدم وجوده حتى يصح البدل على انه
يجوز ابدال النكرة من المعرفة ففيما اكتسب نوع تعريف بالطريق الاولى وقوله اي صفة
له اي الموصول فاما صفة مبينة للموصوف وكاشفة عن المراد منه ان اخذت
على وجه يساوي موصوفه ويلازمه او مقيدة له ومخصصة اياه ببعض افراده ان
اخذت على وجه يكون الموصوف اعم منها ويتناول غيرها وتوضيحه انه قد يتبين ان المراد
النعمة الاخروية التي هي المغفرة والرضا والتبوئة في اعلى عليين الخ ولا يتصور انها ربما
الغضب والضلال ويتاخر عنها فاما ان تكون تلك النعمة مسبوقة بهما كما في عصاة
المومنين الذين دخلوا النار ثم غفر الله تعالى لهم ورضي عنهم واخرجهم الى الجنة او لا تكون
مسبوقة بهما اصلا كما في الصديقين والشهداء والصالحين فالمنعم عليهم بالنعمة الاخروية
يلزمهم الا يكونوا مغضوبين ولا ضالين حين ما انعموا في الاخرة ولا بعد ما انعموا فيها
فبقيت طائفتان من غضبه الله تعالى واضله قبل الغفران والرضاء ومن لم يمسه الغضب
والضلال راسا فان اريد بغير المغضوب عليهم ولا الضالين من لم يكونوا مغضوبين
ولا ضالين حين انعم عليهم وغفر لهم ولا بعده فالصفة مبينة لان المنعم عليهم
في الاخرة لا يكونون الا كذلك وان اريد به من لم يكونوا مغضوبين ولا ضالين اصلا
ولو قبل الانعام فهي صفة مقيدة تخصص الموصوف ببعض افراده الذين لم تكن
نعمتهم الاخروية مسبوقة بالغضب والضلال اصلا فيكون المطلوب طريقتهم لا غير
وقد ذكروا ههنا وجوها اخر فالحق احق بالاتباع وقوله على معنى انهم جمعوا بين النعمة
المطلقة وهي نعمة الايمان وبين السلامة من الغضب والضلال بيان للمعنى المراد
على تقدير كون غير المغضوب عليهم الخ صفة سواء كانت مبينة او مقيدة واشارة الى
انه على تقدير كونه صفة يراد بكلمة غير معناها الوصفي لا الذات فيكون في معنى الصلة
لان الصلة في الحقيقة صفة للموصول فيكون الموصول الموصوف جامعا في الحقيقة بين

الصّفتين والى هذا اشار قدس سرّه اجمالا حيث قال انّ النعمة المطلقة اثبتت
لهم بطريق الصّلة والسّلامة بطريق الصفة ويفهم من ذلك انهم جمعوا بينهما انتهى
والمراد بالنعمة المطلقة ما يكون مقصودا بالذات غير مقيد بكونه تمهيدا وتوطئة
لغيره ومقصودا بالعرض فانّ الموصوف مقصود بالذات والصّفة تابعة له على
عكس البدل والمراد بها ما كان نعمة بلا شرط شئ كالايمان بخلاف العمل فانه نعمة
بشرط اقترانه بالايمان ثم انّه فسّر النعمة المطلقة بقوله وهى نعمة الايمان وكان
الظاهر ان يقول وهى نعمة المغفرة والرضاء الخ لكون المراد النعمة الاخروية لكنه
اراد ان يشير الى انّ المعتبر فى بيان كونه بدلا اوصفة هو المنطوق لانّه المذكور صريحا
فلا معنى لان يقال لما ليس بمذكور ولا مقدّر فى نظم الكلام انّ قولنا كذا بدل منه او
صفة له وان كان مرادا فافهم قوله وذلك اى جعل غير المغضوب عليهم صفة للموصول
الذى هو من اقسام المعرفة انما يصح باحد التاويلين اذ بدون التاويل يلزم وصف
المعرفة بالنكرة لان كلمة غير لكونها من الاسماء المتوغلة فى الابهام لا تكتسب التعريف
من المضاف اليه المعرفة فان قلت كما لا يجوز وصف المعرفة بالنكرة كذلك لا يجوز
ابدال النكرة من المعرفة الا ان تكون موصوفة نحو بالناصية ناصية كاذبة صرّحوا به
فما وجه تخصيص التاويل بجعله وصفا بل لا بدّ فى جعله بدلا ايضا والا لم يصح البدل
لعدم كونه موصوفا قلت قال الرضى الحق انه يجوز ترك وصف النكرة المبدلة من
المعرفة اذا استفيد من البدل ما ليس فى المبدل منه كقوله تعالى بالواد المقدّس
طوى اذ لم يجعل اسم الوادى من الطىّ لانه قدّس مرّتين فكانّه طوى بالتقديس انتهى
فلذا خصّ التاويل بصورة الوصف فلا بدّ ههنا من التاويل امّا فى الموصوف باخراجه
الى حيّز النكرة وامّا فى الصّفة بجعلها من عداد المعرفة والى الاوّل اشار بقوله اجراء
الموصول اى اولهما اجراء الموصول المعرفة مجرى النكرة اذا لم يقصد به اى بهذا الاجراء
اذا لم يقصد بالموصول معهود اى معيّن وبيّنه قدس سرّه بانّ الموصول فى حكم
المعرّف باللام فاذا اريد به الجنس من حيث وجوده فى ضمن افراده لا بعينه كان
فى المعنى كالنكرة وهو المسمّى بالمعهود الذهنى فتارة ينظر الى معناه فيعامل معاملة
النكرة وبالجملة واخرى الى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدا وذا حال انتهى

وههنا

وههنا اشكال مشهور وهو انّه قد سبق انّ المراد بالموصول اعنى الذين انعمت
عليهم هم المؤمنون مطلقا او الانبياء او اصحاب موسى وعيسى عليهما السّلام
قبل النسخ والتحريف فهو على الاخيرين عهد خارجى تقديرى فيكون معيّنا وعلى
الاوّل مستغرق للكل وهو ايضا امر معيّن لا تعدّد فيه اصلا فليس هناك معنى
لا تعيين فيه اجاب عنه سيّد المحققين قدّس سرّه بانّه يحتمل ان يريد بالمؤمنين
طائفة منهم لا باعيانهم واذا حمل على الاستغراق المتبادر من العبارة تعيّن
ان يكون ما ذكر فى الجواب وجها رابعا لتلك الثلثة وهو العهد الذهنى انتهى
واورد عليه قدس سرّه انّ ارادة طائفة لا باعيانهم لا يناسب حمل طريقهم
مشهودا عليه بالاستقامة علما فيها اقول مراده قدّس سرّه بطائفة منهم لا باعيانهم
طائفة غير معيّنة من الطوائف الثلثة المذكورة اعنى المؤمنين مطلقا او
الانبياء او اصحاب موسى وعيسى فانّ كلّ واحد من تلك الطوائف وان كان متعيّنا
لكن لا يتعيّن حمل الموصول على واحد معيّن منها لانتفاء قرينة ظاهرة فى الآية
على ذلك بل يحتمل ان يحمل على كل منها على سبيل البدل وعلى غيرها ايضا فى هذا
الوجه يعرض له الابهام ويصير عبارة عمّا اريد به فرد لا بعينه اذ ليس المراد بفرد لا بعينه
ما لا تعيّن له فى نفس الامر بل اريد به احد الافراد المعيّنة ايّها كانت والمطلق
لا بعينه عليه باعتبار انّ الغرض لا يتعلق بتعيينه والكلام خلو عن الدلالة
على ذلك وقوله كالمحلى اى كما اجرى المحلى باللام الذى اصله التعيين مجرى
النكرة لقصد عدم التعيين فى قوله فى وصف نفسه بالاناءة والوقار ولقد
امرّ على اللئيم يسبّنى اذ لم يرد باللئيم الحقيقة من حيث هى اذ لا يناسبه المرور ولا
جميع الافراد اذ لا مرور عليه ولا المعهود المعيّن لقصوره عن افادة ما هو المقصود
من التمدح بالاناءة والوقار فى مواضع بطيش فيها اولوا الاحلام السخيفة ولا يثبت
الّا ارباب العزايم الكاملة بل المراد الحقيقة باعتبار وجودها فى ضمن فرد لا بعينه
اى على لئيم من اللئام تمام تحقيق معنى البيت ليس هذا موضعه وقوله وقولهم انّى
لامرّ على الرجل مثلك فيكرمنى تمثيل آخر لاجراء المعرّف باللام مجرى النكرة لقيام
المانع عن التعريف فى كلمة مثل ايضا لتوغلها فى الابهام كغير فالمقصود بالرجل هو

فردما لا بعينه اذ لا قرينة على العهد الخارجي ولا يقصود المرور على الافراد ولا على الحقيقة
من حيث هي كما سبق فتعين العهد الذهني وهذا زيادة على الكشاف واورده لان المثال
الاول وان كان كالمثل في وصف المحلى باللام بالجملة لكنه ليس نصا فيه لاحتمال الحالية
ولو مرجوحا ولزيادة مناسبة هذا المثال بالاية في كون الموصوف والصفة متغايرين
صورة ونكرتين معنى وتاويل الثاني ما اشار اليه بقوله او جعل لفظ غير معرفة
بالاضافة فهو تاويل في الصفة يعني ان منشاء توغله في الابهام والمانع من عدم
تعرفه بالاضافة الى المعرفة هو تعدد ما يغاير المضاف اليه ولا تعدد ههنا لانه اضيف
الى ما له ضد واحد فينساق الذهن من غيره الى ذلك الضد الواحد فان للمغضوب
عليهم وهم الضالين ضدا واحدا وهو المنعم عليه فتعين المنعم عليهم بالارادة من
قولنا غير المغضوب عليهم الخ تعين الحركة من غير السكون اي مثل تعين الحركة للارادة من
قولنا غير السكون فلذا يوصف به الحركة ويقال عليك بالحركة غير السكون ونعرف
به ايضا فيقال الحركة غير السكون وفي بعض النسخ تعين الحركة بغير السكون اي بقولنا غير
السكون فان الحركة تتعين بالارادة منه ومآل النسختين واحد وهو ان للسكون ضدا
واحدا هو الحركة فلذا ينساق الذهن من غير السكون الا اليه اذ المتبادر الى الذهن
من غير الشيء ضده لانه المغاير للشيء حقيقة ولما كانت المخالفة اعم من التضاد وكان
مناط حصول التعيين هو التضاد عدل المص عن لفظ الخلوف المذكور في الكشاف واورد
لفظ الضد بدله ثم الفرق بين التاويلين انه على التاويل الاول يحمل المغضوب عليهم
والضالين على اليهود والنصارى ليبقى غير على ابهامه نكرة مثل موصوفه فيظهر
التشبيه باللئيم يسبني الى اخره وعلى الثاني يحملون على مطلق المغضوب عليهم و
الضالين ليكون المضاف اليه مما له ضد واحد وهو المنعم عليهم وبهذا يندفع ما يتوهم
ههنا من ان جعل غير معرفة بالاضافة الى ما له ضد واحد يستلزم ان لا يكون الوجه
الثاني تاويلا لانه يكون ح معرفة حقيقة لا تاويلا ولا الوجه الاول تاويلا صحيحا لانه
على تقدير كون لفظ غير معرفة قطعا لا يكون كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني الخ
ووجه الاندفاع هو ان كونه من قبيل ما اضيف الى ضد واحد ليس بمتعين فان حمل
المضاف اليه على مطلق المغضوب عليهم كان من ذلك القبيل وصار معرفة قطعا فلا يتمشى

الوجه

الوجه الاول وان حمل على اليهود والنصارى لم يكن من ذلك القبيل بل يبقى على نكارته
الاصلية فيكون من قبيل اللئيم يسبني ولما كان مدار الوجهين احد الحملين ولم يتعين
شيء منهما صار كل من الوجهين تاويلا وصحيحا قال بعض المحققين وانما وصف المعرفة
بغير تنزيلا للموصول منزلة المنكر اذ لم يقصد به معهود او رفعا لغير الى درجة المعرفة
لزوال ابهامه بالاضافة الى ما له ضد واحد ثم قال اعلم ان غير لها ثلثة اوجه
احدها ان تقع في موقع لا يكون فيه الا نكرة وذلك اذا اريد به النفي الساذج كما في
مررت برجل غير زيد والثاني ان تقع موقعا لا يكون فيه الا معرفة وذلك اذا اريد
به شيء قد عرف بمضادة المضاف اليه في معنى لا يضاده فيه الا هو كما اذا قلت مررت
بغيرك اي المعروف بمغايرتك لانه ليس في هذا الا يجري صفة فيذكر غير جار على الموصوف
الثالث ان تقع موقعا يكون فيه نكرة تارة ومعرفة اخرى كما اذا قلت مررت برجل
كريم غير لئيم وعامل غير جاهل والرجل الكريم غير اللئيم كذا قال صدر الافاضل وقد
تبين منه ان من قال ان غير لا يتعرف اصلا وان اضيف الى المعارف لم يصب وان من
زعم انه بالاضافة الى ما له ضد واحد يتعين تعين الحركة من غير السكون فقد اخطا
من وجوه اما اولا فلانه وان اضيف الى ما له ضد واحد لكنه لم يعرف بما اريد به بمضادة
المضاف اليه من معنى لا يضاده فيه الا هو ولهذا لم يكن من قبيل الثاني فلم يتعين تعين
الحركة من غير السكون واما ثانيا فلانه ح يكون معرفة بالحقيقة على ما مر لا بالتاويل
كما ظنه ذلك الزاعم واما ثالثا فلانه ح لا يجري صفة وانما يذكر غير جار على الموصوف
وهو في صدد توجيه كونه صفة لما قبله انتهى كلامه اراد بالقائل صاحب الكشاف
وبالزاعم البيضاوي واقول في جواب الاول ان صاحب الكشاف انما قال ما نقله في تقرير
السؤال حيث قال فان قلت كيف صح ان يقع غير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وان
اضيف الى المعارف واما في تقرير الجواب فقد صرح بتعرفها بها حيث قال قلت الذين انعمت
عليهم لا توقيت فيه فهو كقوله ولقد امر الخ ولان المغضوب عليهم والضالين
خلاف المنعم عليهم فليس في غير اذن الابهام الذي يابى عليه ان يتعرف انتهى فانظر
كيف نفى الابهام المانع عن التعرف في صورة الاضافة الى الضد وقال قدس سره
ايضا في توجيه جوابه اجاب اولا بان الموصوف نكرة في المعنى وثانيا بان الصفة

معرفة انتهى نعم المسئلة مختلف فيها بين النحاة واختار الرضي عدم تعرفه ولو
بالاضافة الى المعرفة وابن السري الى تعرفه بها واستدل عليه بهذه الاية بتفصيل
يطلب من الرضي واقول في جواب الثاني اما اولا فقوله اما اولا فلانه الخ مدفوع
بانه الخ اين علم انه لم يعرف ما اريد به ههنا بمضادة المضاف اليه في معنى لا يضاده
فيه الا هو فان التصريح بذلك المعنى ليس بلازم كما في المثال الذي اورده هذا
القائل فان قولنا مررت بغيرك اي المعروف بمغايرتك لم يصرح فيه الا ما اريد بغيرك
فلعل ههنا معنى لا يضاد في المغضوب عليهم والضالين فيه الا المؤمنون كالكون منعما
عليه في الاخرة فسقط قوله ولهذا لم يكن من قبيل الثاني فلم يتعين تعين الحركة
بغير السكون واجاب عن هذا بعض الفضلاء بان في كلام المص تصريحا بانه اراد بقوله
تعين تعين الحركة من غير السكون انه زال ابهامه بالاضافة الى ما له ضد واحد
كما اراده هذا القائل لا انه صار معرفة لان تعين الحركة من غير السكون هو تعين
ماهية الحركة وليست بمعرفة كالانسان والفرس المراد بهما مفهوماهما فقوله و
لهذا لم يكن من قبيل الثاني الى اخره خبط عظيم وخطاء جسيم لان عدم كونه من قبيل
الثاني لا يستلزم ان لا يكون ماهية من الماهيات معلومة بمغايرة مهية اخرى
انتهى وفيه نظر لانه صرف لكلام المص عن ظاهره وهو ادعى تصريحه به كيف
والمصنف ادعى في الجواب الثاني جعل غير معرفة بالاضافة واستدل عليه بقوله
لانه اضيف الى ما له ضد واحد ثم فرع عليه تعينه تعين الحركة من غير السكون
فلو اراد بتعينه زوال ابهامه من غير ان يصير معرفة لم يتم التقريب وقياسه على
ما اراده القائل فاسد لان ذلك القائل لم يدع جعله معرفة بل ادعى رفعه الى درجة
المعرفة فيكفي فيه زوال الابهام وان لم يصر معرفة وقوله تعين الحركة من غير السكون
تعين ماهية الحركة وليست بمعرفة كلام واه اليس احد اقسام المعرفة المعرف
بلام الجنس فان القصد فيه الى تعيين مفهوم مدخولها من حيث هو مع قطع النظر عن
تحققه في ضمن الفرد بعضا او كلا وايضا على ما ذكره يكون معنى قول المص تعين كتعين
الحركة من غير السكون في معنى قولك زال ابهامه كتعين ماهية الحركة بمغايرة مهية
السكون وهذا كلام خال عن التحصيل هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول واما ثانيا

فلان

فلان ما ذكره بقوله واما ثانيا فلانه ح يكون معرفة بالحقيقة لا بالتاويل الا هذا
لا ما يقابل الحقيقة واما ثالثا فلان ما افاده بقوله واما ثالثا فلانه انما يذكر ح
غير جائز على الموصوف كلام تفرد به صدر الافاضل وكلام النحاة مشحون بانه اذا
كان للمضاف اليه ضد واحد يعرف بغيريته يتعرف هناك غير ويقع صفة للمعرفة
ومثلوه بقولهم عليك بالحركة غير السكون فان غير السكون ذكر فيه جاريا على الموصوف
والمص بنى كلامه على هذا فلا يقبل لمخالفة الجمهور كلام صدر عمن خرق اجماع القوم
ولو كان صدر الافاضل قوله وعن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور اي روي
عن ابن كثير نصب غير على ان يكون حالا من المجرور في عليهم في انعمت عليهم فيبقى ح لفظ غير
على نكارته الاصلية لان شرط الحال ان تكون نكرة وقال في الكشاف وهي قراءة رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم والمص سكت عن هذا لانه اورد عليه ان جميع القرات قراءته عليه
السلام حتى ان شراح الكشاف خاضوا في توجيه عبارته فقال القطب وتبعه الطيبي
اي اعادته قبل العرضة الاخيرة والا فكل القراءات قراءته وقال صاحب الكشف كل
واحدة من السبع المتواترة تنسب الى واحد من الائمة لاشتهاره بها وتفرده فيها باحكام
خاصة في الاداء واما غيرها فاذا ظهر فيها امر الرواية ولم يشتهر بها نسب الى النبي عليه
السلام ولا يلزم من ذلك اعتياده بها ورجحه قدس سره وقال وهذا اولى واختصره العلامة
التفتازاني فقال نسب اليه عليه السلام اذ لم يتواتر بالطريق المنسوب الى واحد من القراء
السبعة والا فالكل قراءته عليه السلام وقوله والعامل اي في الحال وذيها
هو انعمت اما في الحال فظاهر واما في ذي الحال اعني الضمير المجرور في عليهم فلان حرف الجر
اداة توصل معنى الفعل وبهذا الاعتبار وقع ذا حال فلا يرد ان العامل في الحال هو الفعل
وفي ذي الحال هو الجار فقد اختلف عامل الحال وذيها وذا غير جائز كذا في حاشيته
قدس سره على ان الرضي نقل عن المالكي جواز اختلاف العامل فيهما ثم قال قدس سره وما يقال
من ان الجار والمجرور في محل النصب او الرفع فمن قبيل المساهلة في العبارة اتكالا على ما
تقرر من القواعد نعم محل الظرف المستقر متعلق بمجموعه الواقع موقع عامله فان الجار
مثلا هو مجموع في الدار لا الدار وحدها الا ان كلامنا في النصب والرفع الذي اوجبه
معنى الفعل الذي وصله الجار الى ما بعده فانه للمجرور وحده انتهى واعترض عليه

قدس سره بوجهين الاول ان معنى الفعل اذا وصل الى ما بعده بنفسه وجب رفعه
او نصبه واما اذا وصل بواسطة حرف الجر الى ما بعده فايجابه لاحدهما ممنوع كيف
ولو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف الجر اما منصوب المحل او مرفوعه فكان
البصرة والكوفة في سرت من البصرة الى الكوفة منصوب المحل بوصول معنى السير
بواسطة من والى اليهما ولم يقل به احد والثاني انه لا حاجة في كون المجرور ذا حال
الى كونه منصوب المحل لصحة وقوع الحال عن مجرور لا يكون منصوب المحل كقوله تعالى
واتبع ملة ابرهيم حنيفا وقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها والجواب عن الاول
ان قوله ولم يقل به احد ممنوع فان الرضي صرح به حيث قال اذا تعدى الفعل بحرف الجر
فالجار والمجرور في محل النصب على المفعول به والتحقيق ان المجرور وحده منصوب المحل
لا مع الجار لان الجار هو الموصل للفعل اليه كالهمزة والتضعيف من تمام صيغة الفعل
والجار متصل به كالجزء من المفعول به فتوسعوا في اللفظ وقالوا انهما في محل النصب انتهى
وهذا نص منه في ان البصرة والكوفة منصوبا المحل وعن الثاني ان المضاف في قوله تعالى
واتبع ملة ابرهيم حنيفا لما صح حذفه واقامة المضاف اليه مقامه فكانه المفعول وكذا
قوله تعالى النار مثواكم معناه موضع مثواكم خالدين فالحال فيهما حال عن المفعول حقيقة
كل ذلك مذكور في الرضي فهو الحق بالرضا وقوله او باضمار اعني عطف بحسب المعنى
على قوله على الحال اي النصب المروي عن ابن كثير اما بكونه حالا او بكونه مفعولا لفعل مضمر
وهو اعني فيكون ما بعدها اعني تفسيرا لما قبله فيجب ان يكون مساويا لما قبله او اخص
لامتناع تفسير احد المتباينين بالاخر وتفسير الاخص بالاعم فان كان المراد بما بعده الذين
لا غضب عليهم اصلا وبما قبله المؤمنون الكاملون في الايمان او كان المراد به الذين سلموا من العذاب
الابد ولو بعد حين وكان المراد بما قبله مطلق المؤمنين كان تفسيرا بالمساوي والمعنى اعني بهم
وان اريد بما قبله مطلق المؤمنين واريد بالمغضوب عليهم من لا غضب عليهم اصلا كان تفسيرا
بالاخص وكان المعنى اعني منهم بعضا او بالاستثناء اي بحمل غير على الاستثناء فان اعرابه
في الاستثناء كاعراب المستثنى وهو مخصوص باضافة غير اليه ولما كان حمل غير على الاستثناء
مطلقا خلاف اصله الذي هو ان يكون صفة كان الاولى حمله على الاستثناء المتصل اذ
في حمله على المنقطع الذي هو ايضا خلاف الاصل في الاستثناء يلزم ارتكاب خلاف على خلاف

واليه

واليه اشار بقوله ان فسر النعم بما يعم القبيلتين اي المؤمن والكافر بان لا يخص النعم
بالاخروية بل يراد مطلق النعم دنيوية او اخروية فيتحقق شرط الاستثناء المتصل وهو
دخول المستثنى في المستثنى منه بيقين فاستثناء المغضوب عليهم والضالين من القبيلتين
يكون متصلا قوله والغضب ثوران النفس بالمثلثة من ثار الغبار اذا هاج وانتشر
وعرفوه بانه كيفية تعرض للنفس تستتبع غليان دم مودعة في احد جنبي الشكل الصنوبري
وحركتها الى الخارج ارادة الانتقام وفي الحديث اتقوا الغضب فانه جمرة توقد في قلب
ابن ادم الم تروا الى انتفاخ اوداجه وحمرة عينه فالمراد بالنفس اما الدم او
النفس الناطقة وثورانها على الاول غليانها وحركتها الى ظاهر البدن وعلى الثاني
قلقها واضطرابها ولما امتنع وصفه تعالى بحقيقة الغضب كما في الرحمة لكونها
من الاعراض النفسانية المستحيلة عليه سبحانه وجب صرف الكلام عن ظاهره فلذا قال فان
اسند الى الله تعالى كما في قوله تعالى وغضب الله عليهم اريد به المنتهى والغاية على ما مر
في بيان معنى الرحمة من ان اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي
التي هي انفعالات فعلى هذا يكون المراد بالمنتهى والغاية ههنا هو الانتقام كما ان
المراد بالرحمة كان التفضل والاحسان على ما صرح به المص هناك وقيل يجوز ان يراد به
ارادة الانتقام كما هو الملائم لما ذكره في التعريف من قوله ارادة الانتقام واقول فيه نظر
اما اولا فلان ارادة الانعام وكذا ارادة الانتقام ليس شيء منهما فعلا لان ارادة الفعل
ليست فعلا فلا تدخل تحت تلك الضابطة التي ذكرها المص من ان اسماء الله تعالى انما
تؤخذ الخ واما ثانيا فلان الوصف بالانعام والانتقام اشد في الترغيب والترهيب
من الوصف بارادتهما وقوله في التعريف ارادة الانتقام معناه انه مبدا لتلك الكيفية
العارضة المستتبعة لغليان الدم هو ارادة الانتقام وانبعاث الشوق والميل
اليه تدبر قيل فان قلت لا حاجة ههنا الى صرف الكلام عن ظاهره وانما يحتاج اليه فيما اثبت
له الغضب وههنا نفي عنه الغضب قلت نفي غضب الله تعالى عن جميع مخصوص يشعر بثبوت
غضبه تعالى لجميع اخر قيل وانت خبير بما فيه لانه يلزم ان لا يكون المنفيات في المجازات
كما انبت الربيع البقل وما بنى الامير المدينة منها ولا يذهب اليه من له عقل سليم اقول
كون المنفيات في المجازات منها لكون اثباتها منها لان معنى الاسناد المجازي في النفي

انه لو اعتبر الكلام مجردا عن النفي وادّى بصورة الاثبات كان مجازا صرّح به في المطوّل
فمقصود القائل ان المحتاج الى التأويل انما هو صورة الاثبات وما نحن فيه منفي وانا
اقول في دفعه ان المغضوب عليهم معناه الذين غضبت عليهم لانه في مقابلة الذين انعمت
عليهم الا انه عدل عنه الى صيغة المجهول لكون المقام مقام طلب اللطف المنافي لنسبة
الغضب اليه تعالى والتصريح بها كما مرّ ثم انه يجوز صاحب الكشاف ان يكون اسناد الغضب
اليه تعالى من قبيل الاستعارة التمثيلية بان يشبه حال الله تعالى مع العصاة في عصيانهم
اياه وارادته الانتقام منهم وانزال العقوبة بهم بحال الملك اذا غضب على من عصاه
فاراد ان ينتقم منهم ويعاقبهم والمص طواه عن البين لعدم جريانه في جميع ما اسند اليه
مما يجب صرفه عن الظاهر ولاستدعائه اعتبار التركيب في ثلثة مواضع لوجوب كون
كل من الطرفين ووجه الشبه في الاستعارة التمثيلية هيئة منتزعة من امور
متعددة كما صرّحوا به فيكثر المؤنة بلا ضرورة تدعو اليه وعليهم في محل الرفع اي
الضمير المجرور فيه لان المرفوع المحل فيه هو المجرور وحده لا مجموع الجار والمجرور
فلا يرد الاشكال بان المجموع ليس باسم والاسناد اليه من خواصه واشار بقوله
لانه نائب مناب الفاعل الى ان مفعول ما لم يسم فاعله ليس بفاعل بل هو قائم مقام
الفاعل وهو مختار ابن الحاجب وسائر المحققين واما المختار عند صاحب الكشاف
فهو انه فاعل وهو مذهب عبد القاهر ولهذا اطلق في المفصل تعريف الفاعل عليه وقيد
على جهة قيامه به وصرّح به في الكشاف ههنا ايضا حيث قال ومحل الثانية الرفع
على الفاعلية فالمص عدل عنه تنبيها على ان المختار عنده ما ذهب اليه ابن الحاجب وهو
المناسب لتسميته بمفعول ما لم يسم فاعله كما لا يخفى بخلاف عليهم الاول اي الذي في انعمت
عليهم والمراد ايضا المجرور وحده فانه منصوب المحل على انه مفعول انعمت قوله ولا مزيدة
لتأكيد ما في غير من معنى النفي يريد ان لا في قوله ولا الضالين ليست بعاطفة لانتفاء
شرط كونها عاطفة قال في مغني اللبيب لها ثلثة شروط احدها ان يتقدمها اثبات
كجاء زيد لا عمرو او امر كاضرب زيدا لا عمرا الثاني ان لا يقترن بعاطف فاذا قلت ما جاء
زيد ولا عمرو فالعاطف الواو ولا توكيد للنفي وفي هذا المثال مانع آخر من العطف
بلا وهو تقدم النفي وقد اجتمعا ايضا في ولا الضالين انتهى وليس المانع من كونها

عاطفة

عاطفة لزوم اجتماع حرفي العطف كما توهم لانه ليس بمحذور كما في قولك العدد اما زوج
واما فرد وما جاءني زيد ولكن عمرو والقول بان عبد القاهر وابا علي منعا كون اما
عاطفة وان لكن في المثال المذكور لمجرد الاستدراك تعسف لان النحاة عدّوهما
من حروف العطف وان بعض المحققين صرّحوا بان اما العاطفة ما بعدها على ما قبلها
وان الواو لعطف اما الثانية على اما الاولى وان عدّ صاحب المغني عطف الحرف
على الحرف غريبا وقيل اشار المص بقوله مزيدة لتأكيد ما في غير الى ان المزيدة
لا تجيء الا بعد النفي كما لا يخفى انتهى اقول هذا الحصر ممنوع لان صاحب المفصل بعد
ما عدّ لا من حروف الزيادة قال وقال الله لئلا يعلم اهل الكتاب اي لان يعلم اهل الكتاب
فلا اقسم بمواقع النجوم وقال العجاج في بئر لا حور وما شعر انتهى كلامه قال ابن الحاجب
في الكافية ولا تزاد مع الواو بعد النفي لفظا نحو جاءني زيد ولا عمرو او معنى نحو غير المغضوب
عليهم ولا الضالين وبعد ان المصدرية نحو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
وقلّت قبل اقسم نحو لا اقسم وشذت مع المضاف نحو في بئر لا حور وما شعر وصرّح في
المغني ايضا بانها زيدت لمجرد التوكيد وتقوية الكلام كما في لئلا يعلم اهل الكتاب
ثم ان فائدة تأكيد النفي فيه انه يدل على انسحاب النفي على كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه
ولا يبقى مجال ان يتوهم ان المنفي هو المجموع من حيث هو المجموع وقيل يجوز ان يكون فائدة
زيادة كلمة لا بعد الواو ههنا دفع ان يتوهم في اول الوهلة انه معطوف على الموصول
يعني لو قيل والضالين لتوهم اول الوهلة انه معطوف على الذين انعمت عليهم وان المعنى
اهدنا صراط الذين انعمت عليهم وصراط الضالين اقول لا يذهب اليه احد اصلا لا
اول الوهلة ولا في المنام ولا في السكر ولا في البرسام لا اظنك في مرية من ذلك
وقوله فكانه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين تحقيق لتضمن غير معنى النفي
وتصوير له اعترض العلامة التفتازاني على هذا التصوير بما حاصله ما حرره قدس
سره بقوله لا يقال كلمة لا في قوله لا المغضوب عليهم ليست عاطفة اذ لم يرد اهدنا
صراط الذين انعمت عليهم لا صراط المغضوب عليهم بل اريد وصف المنعم عليهم بمغايرة
المغضوب عليهم فلا وجه لها سوى ان يكون بمعنى غير فلا فائدة في تبديل غير بلا
في تصوير معنى النفي وتحقيقه ثم اجاب عنه بقوله لانا نقول لفظة لا في اصلها

موضوعة للنفي واشتهرت بهذا المعنى كأنها علم له فهي وان جعلت بمعنى غير اظهر دلالة
على النفي وارسخ قدما فيه انتهى وقوله ولذلك جاز انا زيدا غير ضارب استدلال
على ان غير في حكم لا حيث جوز فيه تقديم معمول ما اضيف اليه بناء على انه بمنزلة لا
فكانه لا اضافة ههنا ولولا ذلك لما جاز ذلك التقديم لامتناع تقديم ما في حيز المضاف
اليه على المضاف لان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع عامله فيه قدس سره وتلخيص
الكلام ان غير وضعت للمغايرة فهي مستلزمة للنفي فتارة يراد بها اثبات المغايرة
كما في الاية فيكون اثباتا في حكم النفي لتضمنه اياه فيجوز تاكيده بلا واخرى يراد بها النفي
كقولك انا غير ضارب زيدا اي لست ضاربا له لا اني مغاير لشخص ضارب له فيكون
نفيا صريحا والاضافة بمنزلة العدم في المعنى فيجوز تقديم المعمول ايضا انتهى ثم قاس المص
جواز تقديم المعمول في غير على جواز التقديم في صورة لا فقال كما جاز انا زيدا لا ضارب
لعدم اضافة لا الى ما بعدها لكونها حرفا وما نقل عن السخاوي من ان لا في مثل قولك
انا لا ضارب زيدا اسم بمعنى غير الا انه لما كان على صورة الحرف اجري اعرابه على ما بعده
كما في الا فوجب ان يمتنع تقديم المعمول فيه ايضا فمدفوع بانهم صرحوا بان حرف السلب في القضايا
المعدولة جزء من المحمول تحصيلا لمفهوم صدقي فلا يكون اسما على ان صورة الحرفية المتضمنة
لانتفاء الاضافة المانعة من التقديم يكفي في جواز التقديم وقال قدس سره لا يقال
هناك مانع اخر وهو ان ما في حيز النفي يمتنع ان يتقدم عليه لانا نقول انما يمتنع ذلك
اذا كان النفي بما او ان فانهما لما دخلوا على الاسم والفعل اشبها الاستفهام فلم يجز تقديم
ما في حيزهما عليهما بخلاف لم ولن فانهما اختصا بالفعل وعملا فيه وصارا كالجزء منه
فجاز ان يعمل ما بعدهما فيما قبلهما واما لا فانما جاز التقديم معها وان دخلت على القبيلين
لانها حرف يتصرف فيه حيث اعمل ما قبلها فيما بعدها نحو جئت بلا شيء واريد ان
لا يخرج فجاز ايضا اعمال ما بعدها فيما قبلها وقوله وان امتنع انا زيدا مثل ضارب
اي وان لم يجز ذلك التقديم في لفظ مثل مع مشاركته للفظ غير في كونهما من الاسماء
المتوغلة في الابهام لان الاضافة فيه ليست في حكم العدم وقوله وقرئ وغير الضالين
اي قرئ بتبديل لا بغير وحمله صاحب القاموس على انه على وجه التفسير وكانه لهذا
لم ينسبه المص الى عمر وعلي رضي الله تعالى عنهما كما نسبه اليهما في الكشاف قوله والضلال

العدول

العدول عن الصراط السوي وفي بعض النسخ الطريق السوي والمراد بالعدول عنه ترك
سلوكه بان لا يسلكه اصلا او يخرج عنه بعد ان سلكه سواء كان هذا الترك عمدا بان
عرف الطريق السوي ولم يسلكه عنادا واستكبارا او خرج عنه بعد ان سلكه كذلك
عنادا وعلوا او لم يعرفه بان قعد عن الطلب عمدا تهاونا او كان خطاء بان طلب الطريق
السوي فاخطا في الجهة فلم يجده او وجده وسلكه فيه فترك التثبت فيه ولم يتحفظ
فخرج عنه وبالجملة لا يلزم في العدول عن الطريق سبق وجدانه وسلوكه ثم الخروج
عنه لقوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون على احد الوجهين لان الكفرة لم يسلكوا
طريق شكر النعمة راسا لا انهم وجدوه وسلكوه ثم خرجوا عنه وهو ظ وبما قررنا
من معنى العدول وتحقيق معنى العمد والخطاء فيه اندفع ما قيل الضلال فقدان
الطريق السوي سواء سبقه الوجدان او لا كما في قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى
وانما عدلنا عن تفسيره بالعدول عن الطريق السوي عمدا او خطاء لان من طلب
الطريق السوي ولم يجده او قعد عن الطلب فهو ضال ولا عدول ثمة لا عمدا ولا خطاء
انتهى اذ قد عرفت دخول ما ذكره من الصورتين في تعريف المص ايضا واما قوله فلا
عدول ثمة فمبني على ان العدول خروج بعد سبق الدخول والوجدان وقد عرفت انه
لا يلزم ذلك فلا تعدل عما هو الحق واما قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى فان
اريد به ضلاله في صباه في بعض شعاب مكة او ضلاله بوادي تهامة عند نحر
السمر او ضلاله عند مرضعته لدى باب مكة او ضلاله في طريق الشام حين ما خرج
به ابو طالب فكل منها مسبوق بالوجدان وان اريد به ضلاله عن الشرايع والحكم
والاحكام فكونه ضالا منها كونه غافلا عنها لعدم الاهتداء اليها بالعقول فصح بكل
ما ذكرنا اتم التفسير قوله وله اي للضلال عرض عريض التركيب من قبيل ظل
ظليل وليل اليل فالمراد المبالغة في طوله وامتداده فانه اذا كان عرض الشيء
ذا عرض فما ظنك بطوله وامتداده فالمعنى ان للضلال امتدادا مبينا ومراتب
كثيرة متفاوتة تفاوتا فاحشا كما قال والتفاوت ما بين ادناه كان تكلم بكلمة كرهها
وترك المستحسنات واقصاه الذي هو الشرك بالله تعالى العياذ بالله كثير بل
غير متناه وبيانه ان الطريق الموصل الى المطلق هو اعتدال بين طرفي الافراط

والتفريط اعتقادا وعملا وخلقا فهو لا ينقسم في الجهتين ولا يمكن تعدده كالخط
المستقيم الواصل بين النقطتين فانه لا يكون الا واحدا مع ان الخطوط الواصلة بينهما
عن جنبيه غير متناهية فمراتب الافراط والتفريط عن جنبي الاعتدال الحقيقي كذلك
الا ان المراتب القريبة الى الوسط من الجانبين شبيهة بالوسط وملتبسة به
كالخطوط القريبة الى الخط الوسطاني المستقيم فانه كلما بعد عن الوسط زاد
اقوساسا وكلما قرب منه يترائى مستقيما فلكون الاعتدال الحقيقي مغمورا بين
الاطراف المتشابهة يشتبه الامر على السالك فيظن القريب من الوسط الاعتدالي
وسطا فيسلكه فيضل ولهذا قال تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا
السبل فتفرق بكم عن سبيله قال المتألهون الصراط الاخروي هو صورة هذا الصراط فلهذا
كان احد من السيف وادق من الشعر قوله قيل المغضوب عليهم اليهود في بعض النسخ بالواو
فيكون عطفا على ما يفهم من الكلام السابق من جعل غير المغضوب عليهم ولا الضالين
بدلا من الذين انعمت عليهم او صفة له اذ لا شك ان الذين انعمت عليهم اعني المؤمنين
موصوفون بمغايرة مطلق الكفرات لا بمغايرة اليهود والنصارى فقط ومعلوم ايضا
ان مطلق الكفرة مغضوبون وضالون لقوله تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله
قد ضلوا ضلالا بعيدا ولقوله ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله
فكانه قيل هم مطلق الكفرة وقيل لا بل المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى
وبالجملة خص هذا القائل المغضوب باليهود لقوله تعالى فيهم اي في شانهم وفي بعض النسخ
منهم بدل فيهم وهو غلط وقع من الناسخ لان اول الآية قل هل انبئكم بشر من ذلك
مثوبة عند الله من لعنه الله الآية من لعنه الله وغضب عليه والدليل على ان هذه الآية
نزلت في شان اليهود ان آخر الآية فجعل منهم القردة والخنازير وقد اجمعوا على ان المسخ
الى القردة والخنازير لم يقع الا في اليهود والضالين النصارى لقوله تعالى في شانهم قد ضلوا
من قبل واضلوا كثيرا والدليل عليه ان ما قبل الآية ما المسيح الا رسول قد خلت من قبله الرسل
الآية ثم قال قل يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق بان ترفعوا عيسى من مرتبة الرسالة
الى مرتبة الالوهية ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل وهم اوائل عيسى ابن الله واضلوا
ممن شايعهم في ذلك كثيرا ولما كانت الآيتان بظاهرهما لا تدلان على المدعى لان الآية الاولى

انما تدل

انما تدل على ان اليهود مغضوب عليهم لا على ان المغضوب عليهم هم اليهود والمدعى هو الثاني
دون الاول وكذا الآية الثانية انما تدل على ان النصارى ضالون لا ان الضالين هم
النصارى وهو المدعى مرض صاحب الكشاف هذا القول حيث قال وقيل المغضوب عليهم اليهود
الخ والمص ايضا نقل القول المذكور ولكن زاد على الكشاف قوله وقد روي مرفوعا اذا
عليه في تضعيفه اي كيف يمرض القول المذكور ويعده ضعيفا وقد ثبت انه حديث مرفوع الى
النبي صلى الله عليه وسلم غير موقوف على الصحابي ولا يكون حديثا ضعيفا وهو ما اخرجه الترمذي
من عدي بن حاتم ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى
وفي مسند الامام احمد سال رجل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله من هؤلاء المغضوب
عليهم قال عليه السلام اليهود وقال من هؤلاء الضالون فقال عليه السلام النصارى
وما قيل وهذا من مقول قيل فغير بعد حيث لم ينقله الكشاف لا يقدح فيما ذكرنا من ان في
هذا الزيادة على الكشاف ردا لتضعيفه وتقوية لما ضعفه والعجب من السيوطي انه اعترض
على القاضي في هذا المقام حيث قال من العجب العجاب تضعيفه التفسير الوارد عن النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وجميع الصحابة والتابعين واختراعه تفسيرا برايه وجعله اياه المتجه ثم
قال فكيف يجوز العدول عن الاجماع والنص المرفوع الى قول بالراي انتهى اقول هذا النص
المرفوع لا يجوز حمله على ظاهره الذي هو التقييد والتخصيص لانه مع كونه خلاف الاصل
مخالف للآيات الناطقة بعموم الغضب والضلال لجميع الكفار كما نقلنا سابقا فهو
محمول على انه بيان من الشارع عليه السلام لما هو الاصل في ذلك لشدة ظهور الغضب
في اليهود والضلال في النصارى فتفسيره بغير ما فسر به الشارع مما يحتمله اللفظ
لا يكون مخالفا للنص وقولا بالراي ولذا قال ويتجه عليه اي يصير موجها ومقبولا او يسنح
ويظهر بناء على هذا التفسير المنقول عن الشارع المبني على بيان ما هو الاصل من غير اعتبار
تقييد وتخصيص وفاعل يتجه هو قوله ان يقال المغضوب عليهم العصاة والضالون الجاهلون
بالله تعالى اي الذي يتجه ويسنح بناء على التفسير المروي من الشارع هو هذا القول اعني تفسير
المغضوب عليهم بالعصاة والضالين بالجاهلين بالله تعالى لان الشارع لما لم يرد التقييد
والتخصيص بل اكتفى ببيان ما هو الاصل فقد وسع دائرة التعبير فلكل احد ان يفسره بما يسنح
ويظهر له من غير لزوم مخالفة للنص وبهذا اندفع ايضا ما توهم صاحب الكشاف منشأ لتمريض

القول المذكور من عدم دلالة الآيتين على المدعى لما تبين منه ان المدعى ليس حصر
المغضوب والضال على اليهود والنصارى وتقييدهما بهما والى هذا اشار المرايض
بتركه لفظ هم المذكور في الموضعين في الكشاف في قوله وقيل المغضوب عليهم هم اليهود والضالون
هم النصارى والمص لم يذكره بل قال قيل المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى فلا يرد
على عبارة المص عدم دلالة الآيتين على المدعى اذ المدعى بالحذو المص تصادق الوصفين
مع الفرقتين والآيتان تدلان عليها بالاحالة من الشراح من توهم ان قوله ويتجه عليه ايراد
والمعنى انه يرد على هذا القائل انه خص المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى
مع عمومهما بحسب المفهوم بلا اولوية لان يقال المغضوب عليهم العصاة الخ ولا يخفى بعده
من المعنى الحقيقة ايرادا على الحديث المرفوع ولا يقدم عليه عاقل على ان كلمة عليه غير موجودة
في بعض النسخ وح يتعين ما ذكرنا ولا يصح حمله على الايراد وايضا اصل هذا الكلام للامام
الرازي في التفسير الكبير وعبارته صريحة في انه تفسير على حدة لا ايراد على القول المذكور و
عبارته هذه ما الحكمة في جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين انعم الله تعالى عليهم والمردودين
فرقتين المغضوب عليهم والضالين والجواب ان الذين كملت عليهم نعم الله تعالى هم الذين
جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فهؤلاء هم المرادون بقوله انعمت عليهم
فان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله
تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال انتهى وقوله لان المنعم عليه دليل لقوله
يتجه الخ اى وجه كون القول المذكور موجها هو ان المنعم عليه المستفاد من الذين انعمت
عليهم من وفق على بناء المجهول اى جعل موفقا للجمع بين معرفة الحق اى العقايد الحقة الثابتة
في نفس الامر المطابقة للواقع وقوله لذاته متعلق بالمعرفة والضمير للحق فان معرفة العقايد
الحقة والتصديق بها انما يقصد لذاتها لانها الكمال في جانب العلم وقوله والخير
عطف على الحق والمراد به الاحكام العملية المتعلقة بالخيرات التي هي الاعمال الصالحة
للعمل به اى لاجل العمل فان غاية العلم بالاحكام المتعلقة بالعمل هو العمل بخلاف العلم
بالاحكام المتعلقة بالعقايد الحقة فان المقصود من التصديق بوجود الصانع وتوحيده
وساير صفاته العلى هو حصول هذه التصديقات انفسها واما المقصود من معرفة وجوب

الصلوة

الصلوة والزكوة هو العمل اى ايقاع هذه الافعال الواجبة ومن ههنا قيل لنا ان نعلم لنعلم
ولنا ان نعلم لنعمل فالاول اشارة الى الاعتقاديات والثاني الى العمليات وقيل في حل
هذا المقام ان قوله لذاته متعلق بالحق فان الله تعالى هو الحق الثابت لذاته بخلاف ما سواه
فانه الحق لكن لا لذاته بل بالله تعالى الذي هو الحق لذاته وان الخير هو ما سواه من الخلق
الاعيان والاكوان بانفسهم واوصافهم وافعالهم ومراتبهم فانه خير للعمل لا لذاته فانه
معدوم محض ما شم رايحة الوجود والخير هو الوجود لان الوجود خير محض كما ان العدم شر
محض انتهى اقول هذا كلام لا خير فيه لا لذاته ولا للعمل به اما اولا فلان ما سيذكره المص من قوله
تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال لا يناسب الحق بالمعنى الذي ذكره واما ثانيا فلان قوله للعمل
به متعلق بالمعرفة فلا بد ان يكون مقابله اعني قوله لذاته ايضا متعلقا بها وهو جعله متعلقا
بالحق واما ثالثا فلانه لو كان المراد بالخير ما سوى الله تعالى من الاعيان والاكوان وقد ذكر
ان المراد بالحق هو الله تعالى لرجع المعنى الى ان المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الصانع و
معرفة المصنوعات للعمل بها وهذا مما يلوح عليه اثر الاهمال واما رابعا فلان المتصوفة
قد يثبتون للاشياء تعينا علميا ويسمون الاشياء بتلك الاعتبار اعيانا ثابتة ويقولون
الاعيان الثابتة ما شمت رايحة الوجود لا ان الاعيان الخارجية الموجودة في الخارج
ما شمت رايحة الوجود واما خامسا فلان قولهم الوجود خير والعدم شر مقدمة اقناعية
ما صححوها ببرهان بل قنعوا فيها بالمثال المصرح به في شرح التجريد وبالجملة ما ذكره هذا القائل
ههنا كلام خال عن التحصيل وقوله فكان المقابل له متفرع على ما قبله اى لما كان المنعم
عليه من كان موفقا للجمع المذكور فالمقابل له من اختل احدى قوتيه وقوله العاقلة والعاملة
بدل من القوتين والمراد بالقوة العاقلة وتسمى قوة نظرية ايضا ما يتأثر به النفس عما
فوقها من المبادي العالية وتستفيض منها العلوم النظرية وكمالها بهذا الاعتبار هو معرفة
الحق لذاته واما العاملة وتسمى قوة عملية ايضا فهي التي تؤثر بها فيما تحتها من الابدان
وتتصرف فيها وكمالها بهذا الاعتبار تهذيب الظاهر بالشرايع النبوية والباطن بالاخلاق
المرضية وهو الذي اشار اليه بقوله والخير للعمل به وما قيل ان العاملة هي التي بها
معرفة الخير للعمل به فناش من عدم اعمال العاقلة فان اثر العاملة هو العمل فقط
واما معرفة الخير فهي ايضا من اثر العاقلة ولذلك قيل القوة العملية مستمدة

من القوة النظرية صرح به في حاشية المطالع ولما كان الاخلال بالعمل مع العلم اقبح
من الاخلال به مع الجهل كما قال عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم سبعين مرة قدم
الاخلال باعتبار القوة العاملة فقال والمخل بالعمل اي التارك للعمل الذي كان هو
المقصود من معرفة الخير كتارك الصلوة العالم بوجوبها فاسق اي خارج عن حدود
الله تعالى وعن دائرة الحكم والمصالح التي حدها الله تعالى وعينها لنظام العالم ومصالح
العباد وقوله مغضوب عليه خبر بعد خبر لقوله تعالى في حق القاتل عمدا ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وموضع الاستشهاد
هو قوله وغضب الله عليه ولذا اقتصر عليه والمخل بالعلم اي تارك العلم بما يجب ان
يعلم وان كان عاملا وعابدا جاهل بالحق ضال عن الطريق المستقيم اذ لا واسطة
بين الحق والضلال لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال فالمخل بالقوتين معا فاسق مغضوب
عليه وجاهل ضال فنتج هذه المقدمات ان المغضوب عليهم هم العصاة مطلقا وان
الضالين هم الجاهلون بالله تعالى الا ان اليهود من بين العصاة لمزيد استحقاقهم للغضب
والنصارى من بين الجاهلين لمزيد اختصاصهم بالضلالة صار كانهم لا مغضوب
ولا ضال سواهما فلذا خصهما الشارع بالذكر في تفسير المغضوب عليهم والضالين بطريق الاكتفا
بالاصل لا للتقييد والتخصيص كما عرفت قوله وقرئ ولا الضألين بالهمزة المفتوحة المبدلة
عن الالف بعد الضاد لكون الالف اخت الهمزة وهذه القراءة ليست مختصة بواحد من القراء
كما يوهمه قول صاحب الكشاف وقرأ ايوب السختياني ولا الضألين بالهمزة بل هذه على
لغة من جد اي اجتهد اجتهادا تاما في الهرب من التقاء الساكنين ولم يجوزه اصلا
وان كان على حده بان يكون الاول حرف مد والثاني حرفا مشددا والمفهوم من كلام
ابي البقاء ان هذه قياسية لانه قال هذه لغة فاشية في العرب في كل الف وقع بعدها
حرف مشدد ويخالفه ما نقل عن صاحب القاموس من ان الذي نص عليه جماهير
النحويين ان ذلك لا يقاس عليه لانه لم يكثر وانما سمع منه الفاظ منها دأبة في
شأبة في دابة وشابة ولما كان لفظ امين يقرأ في خاتمة الفاتحة وان لم يكن جزءا
منها تصدى المفسرون لتفسيره وتحقيق معناه وبيان وزنه ولغاته ووجه كونه
ختم السورة به مسنونا فاقتفى المصنف اثرهم فقال امين اي هذا اللفظ اسم الفعل

الذي

الذي هو استجب في الكشاف امين صوت سمي به الفعل الذي هو استجب والمراد غير الصوت
الى الاسم لان المتبادر منه انه من الاصوات المبنية او من اسماء الافعال المنقولة عن المصادر
التي كانت في الاصل اصواتا كصه وليس امين منهما في شيء فلا بد من ارتكاب تكلف في
اطلاق الصوت عليه بان يقال انه من قبيل اطلاق العام وارادة الخاص بان يراد من
الصوت اللفظ كما فعله قدس سره ثم احتاج الى بيان وجه اختياره على اللفظ ولا
نطول الكلام بنقله وايضا غير اسلوب الكشاف فانه قال سمي به الفعل والمصنف
قال اسم الفعل لان المتبادر من قولنا سمي فلان انه علم له ولم يرض الرضي بكون اسماء الافعال
اعلاما لالفاظ الافعال حيث قال قال بعضهم ان صه مثلا اسم للفظ اسكت الذي
هو دال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل لا لمعناه وليس ما قال بشيء اذ العربي القح ربما يقول
صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت وربما لم يسمعه اصلا ولهذا قال ابن الحاجب هو ما كان
بمعنى الامر او الماضي ولم يقل ما كان معناه الامر او الماضي انتهى لكن المتبادر من عبارة ما ذهب
اليه بعض النحاة من ان اسماء الافعال موضوعة لصيغ الافعال بان يكون معنى امين مثلا
لفظ استجب مرادا به معناه وهو طلب الاجابة فيكون مدلوله لفظا غير مقترن بزمان
وان كان مدلول ذلك اللفظ مقترنا به فبهذا الاعتبار صح كونها اسما وان استفيد منها
معاني الافعال وهذا وان كان مناسبا لتسميتها اسماء الافعال الا انه يرد عليه ما اورده
الرضي من ان هذه الاسماء اذا اطلقت لا يخطر بالبال الفاظ الافعال بل معانيها فالحق ما ذهب
اليه ابن الحاجب من انها موضوعة لمعاني الافعال فكان حقها ان تعد من اصناف الفعل كما
فعله المنطقيون الا ان الذي حملهم على ان قالوا ان هذه الكلمات ليست بافعال مع تأديتها
معاني الافعال امر لفظي وهو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال وانها لا تتصرف تصرفها ويدخل
اللام في بعضها والتنوين في بعضها صرح به الرضي وقال بعض النحاة انها اسماء للمصادر السادة
مسد افعالها فصه معناه سكوتك بالنصب اي اسكت سكوتك فهي بمعنى المصدر لا الافعال
ومن ثمة كانت اسماء والقول بانها اسماء للافعال المفيدة لمعناها اقرب للمسافة ويؤيد هذا
القول نص الزجاج على ان امين كلمة موضوعة موضع الاستجابة كصه مع السكوت الا انه
يشكل عليه بناؤها على هذا القول وقال الرضي واما امين فقيل سرياني وليس الا من اوزان العجمية
كقابيل وهابيل بمعنى افعل على ما فسره النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حين سأله ابن عباس ونحو

وبني على الفتح وخفف بحذف الالف فيقال امين على وزن كريم ولا منع ان يقال اصله القصر
ثم مد فيكون عربيا مصدرا في الاصل كالنذير والنكير وقوله وعن ابن عباس رضي الله تعالى
عنهما سالت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن معناه اي معنى امين فقال افعل دليل
لكونه اسم الفعل استجب فان قلت فالدليل لا يوافق الدعوى قلت حاصل جميع صيغ الامر هو
افعل وانه المفهوم العام لها فان استجب معناه افعل الاجابة واضرب معناه افعل الضرب
وانصر معناه افعل النصر وهكذا فهو تفسير بالحاصل قصرا للمسافة فهو من جملة جوامع
الكلم ولما كانت اسماء الافعال من قبيل المبنيات لمشابهتها الفعل الماضي والامر كان عدد امين
منها متضمنا للقول بانه مبني لتلك المشابهة فلذا لم يتعرض المص لعلة بنائه ولكن لما كان
الاصل في البناء السكون احتيج الى بيان وجه بنائه على الحركة الخاصة فلذلك قال
وبني على الفتح كاين فمن قال لم يتعرض لعلة اصل البناء للظهور لانه صوت بمعنى الامر
واقع موقعه فقد اغتر بما وقع في الكشاف من انه صوت سمي به الفعل وقد عرفت انه فيه
وان المص عدل عنه لعدم كونه صوتا ثم انه بين وجه بنائه على الفتح بقوله لالتقاء الساكنين
وهو بظاهره انما يقتضي البناء على مطلق الحركة لا على خصوصية الفتح وهو المدعى فتوجيهه
ان يقال لو لم يبن على الفتح لتعين ان يبنى على السكون اذ لا مجال لبنائه على الكسر للزوم
وقوع الياء بين الكسرتين وعلى الضم ايضا للزوم الانتقال من الياء المكسور ما قبلها الى
الضمة وكلاهما في غاية الثقل فيتعين البناء على السكون فيلزم التقاء الساكنين فقوله لالتقاء
الساكنين معناه للزوم هذا المحذور على تقدير عدم البناء على الفتح لتعين السكون ح وقيل
في زيادة لفظ كاين اشارة صريحة الى ان فتحه لاجل الياء فلو كسر يبقى الياء بين الكسرتين
ولو ضم لثقل فلا يمكن الا الفتحة وانت خبير بان اين لو كسر لا يبقى الياء فيه بين الكسرتين وايضا
البناء على الضم في غاية الثقل مطلقا لو وقع في الفاظ كثيرة كحيث وقبل وبعد بل الثقل
هو الانتقال من الياء المكسور ما قبلها الى الضم فقوله كاين لمجرد التنظير لكونه مبنيا
على الفتح وليس فيه اشارة الى ما ذكره فضلا ان يكون تلك الاشارة صريحة ثم انه شرع
في بيان ما جاء فيه من اللغات فقال وجاء فيه لغتان الاولى مد الفه للاشباع في
رفع الصوت بالدعاء فوزنه فيعل لا افعل ولا فاعيل ولا فيعيل لانها ليست من اوزان العربية
الا ان يكون سريانيا كشامين و اللغة الثانية قصرها فوزنه فعيل لا محالة وقيل معرب

هميز

همين واخر لغة قصر الالف مع انها الاصل لانه يكون ح عربيا كما هو مقتضى جعله من اسماء
الافعال لان المد اكثر استعمالا فيترجح على ما هو اقل استعمالا ولو كان اصلا مع انه
حكم بعضهم بان القصر ليس بمعروف ولم يجئ الا لضرورة الشعر وعلى كلتا اللغتين فالميم
مخففة حتى قال في الصحاح وتشديد الميم خطاء ومعناه كذلك فليكن لكن في القاموس
وامين بالمد والقصر وقد يشدد الممدود ويمال ايضا عن الواحدي في البسيط اسم من اسماء
الله تعالى او معناه اللهم استجب او كذلك فليكن او كذلك فافعل انتهى اي في القاموس وروي
عن الحسن وجعفر الصادق جواز تشديد الميم مع المد صونا للصلوة العامة عن الفساد
فلا يكون ح اسم فعل بمعنى استجب بل يكون جمع ام بالمد اسم فاعل من ام بمعنى قصد
كما في قوله تعالى امين البيت الحرام بمعنى قاصدين فيكون نصبه ح على الحال من مفعول
اهدنا اي نطلب منك الهداية قاصدين اجابتك لطلبتنا تدبر انه اورد لكل من لغتي
المد والقصر شاهدا فقال مستشهدا اولا لمجيء مد الفه قال اي المجنون العامري
المشهور بحب ليلى روي انه لما امره ابوه حين قدم مكة ان يتشبث باستار الكعبة
ويسال الله الخلاص من حب ليلى اخذ بحلقة الباب فقال اللهم من علي بليلى فضربه
ابوه فبكى قائلا يا رب لا تسلبني حبها ابدا ويرحم الله عبدا قال امينا بمد الالف
وروي انه لما انشد هذا البيت بكى ابوه فقال امينا فخلاه وسبيله ولم يمنعه
بعد عن حبها ثم قال مستشهدا لمجيء قصر الفه وقال اخر اي غير الاول تباعد مني
فطحل اذ دعوته امين فزاد الله ما بيننا بعدا فامين بقصر الالف متعلق بقوله
فزاد الله قدم للوزن وقيل للاهتمام بالاجابة وفطحل على وزن جعفر اسم رجل وقوله
وليس اي امين من القران للرد على من زعم انه من القران ولتاكيد هذا الرد قيده بقوله
وفاقا يعني ان عدم قرانيته مما اتفق فيه الامة وصار مجمعا عليه حتى قالوا بارتداد
من قال بقرانيته لانه لم يكتب في الامام ولم ينقل احد ممن نقل القران من الصحابة و
التابعين انه من القران ولما اوهمت المبالغة في نفي كونه قرانا انه لا يسن بل لا يجوز
ذكره في خاتمة السورة دفعه بقوله لكن يسن ختم قراءة السورة اي سورة الفاتحة
به لكن بعد سكتة يسيرة ليمتاز القران عما ليس بقران ولمبالغتهم في تجريد القران
وتمييزه عن غيره لم يجوزوا كتابته اي في المصاحف وقالوا انها بدعة ولما كان

القول بان ختم السورة به سنة مخالفا للقياس استدل عليه بالنص فقال لقوله صلى الله
تعالى عليه وسلم علمني جبرئيل وفي الكشاف موافقا لكتب الحديث لقنني بدل علمني وهذا
الحديث رواه البيهقي وغيره وقوله امين مفعول ثان لعلمني اي علمني جبرئيل ان اقول
امين عند فراغي من قراءة الفاتحة وقوله وقال انه كالختم على الكتاب اي المكتوب يحتمل
ان يكون عطفا بحسب المعنى على قوله لقوله عليه السلام اذ معناه لانه قال عليه السلام فحاصل
المعنى لانه قال النبي عليه السلام علمني جبرئيل الحديث وقال ايضا عليه السلام في حديث
اخر انه كالختم الخ فيكون ضمير قال راجعا اليه عليه السلام ويحتمل ان يكون عطفا
على علمني داخلا معه تحت مقول قوله عليه السلام فضمير قال حينئذ يرجع الى جبرئيل
اي علمني جبرئيل وقال لي جبرئيل ايضا كذا فيكون المحكي مجموع فعل جبرئيل وقوله معا تدبر
وقوله وفي معناه اي في معنى الحديث المنقول عن النبي عليه السلام او جبرئيل عليه
السلام من كونه كالختم على الكتاب قول علي رضي الله عنه امين خاتم رب العالمين ختم
به دعاء عبده فهذا كالتفسير لذلك الحديث ولهذا قال وفي معناه واعلم انما نقل
عن علي يدل على ان الختم من جانب رب العالمين ويوافقه ما روي عن ابي هريرة مرفوعا
امين خاتم رب العالمين على دعاء عباده المؤمنين وكذا ما روي عن كعب الاحبار
انه قال امين خاتم العالمين يختم به دعاء عبده المؤمن فوجه الشبه بينه وبين
ختم الكتاب انه كما ان من عظم شانه اذا وقع كتاب احد من صك او محضر ووضع
عليه خاتمه يصير ذلك سببا لنفاذه وقبوله كذلك امين اذا قاله العبد بعد الدعاء
كانه توقيع من رب العالمين وختم على كتاب دعاء عباده الراجين واي قبول فوق هذا
القبول واما ما روي ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لرجل قد الح في سؤاله اوجب
ان ختم فقيل باي شيء قال بامين وكذا روي في حديث اخر اذا دعا احدكم بدعاء فليختمه
بامين فان امين في الدعاء مثل الطابع في الصحيفة فيدل على ان الختم من جانب الداعي
فوجه الشبه ح انه كما ان المفاوضات والتذاكر المرسلة الى احد انما تعتبر ويعتد بها
اذا كان عليه ختم المرسل كذلك تذكرة دعاء العبد اذا كانت مختومة بامين يكون لها وزن
عند رب العالمين لدلالتها على انها دعاء صدرت عن توجه صادق ورجاء واثق الى استجابة
الله عز وجل فيكون ادعى للاجابة وقد يقال وجه كونه كالختم انه يمنع الدعاء عن فساد

الخيبة

الخيبة كما ان الختم يمنع الكتاب عن فساد التغيير وظهور ما فيه لغير اهله اقول هذا
انما يناسب ختم الباب والصرة وغيرهما من الظروف والاواني بنحو الطين والشمعة
وسائر الطلاء ولو بغير الخاتم وهو احد معاني الختم على ما يفهم من القاموس ومنه قوله
تعالى ويسقون من رحيق مختوم ختامه مسك قال المفسر اي مختوم اوانيه بالمسك مكان
الطين ولكن لا يلايم ختم الكتاب لانه انما يقال ختم الكتاب اي المكتوب اذا وضع عليه
خاتمه ورسم فيه نقشه فالملايم لهذا هو ما ذكرنا واعلم انهم اختلفوا في ان الامام هل
يقول امين في خاتمة الفاتحة ويجهر به في الجهرية او لا يقول اصلا او يقوله ويخفيه
فعند الشافعي رحمه الله تعالى يقوله الامام في كل صلوة ويجهر به في الجهرية لما روي
عن وائل بالهمزة كقائل ابن حجر بتقديم المهملة المضمومة ثم الجيم الساكنة ثم الراء
الزاء المهملة انه عليه السلام كان اذا قرا ولا الضالين قال امين ورفع بها صوته اي فيما
يجهر به وهذا الحديث وان رواه الدارقطني وابن حبان وصححاه الا ان الائمة الحنفية
يحملونه على تعليم الاصحاب وروي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا يقوله الامام اصلا
لانه الداعي ولان قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين
قسمة فينافي الشركة واليه ذهب مالك وعن الحسن ايضا مثله لكن هذه الرواية عن ابي
حنيفة رحمه الله تعالى غير مشهورة والمشهور عنه انه اي الامام يقوله لان حديث تامين
الامام مما اتفق عليه الشيخان وصححه غيرهما ايضا الا انه لا يجهر به في الجهرية بل يخفيه
مطلقا لانه ذكر فلا يجهر به كسائر الاذكار كما رواه اي روى الاخفاء عن الرسول صلى
الله تعالى عليه وسلم عبد الله بن مغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة اسم
مفعول من التغفيل وانس بن مالك لكن الزيلعي قال لم اجده عن واحد منهما والماموم
يؤمن معه اي مع تامين الامام باتفاق من الحنفية والشافعية وانما الخلاف في الجهر
والاخفاء فعند الشافعية بالجهر في الجهرية وعند الحنفية بالاخفاء في الجميع وقوله
لقوله عليه الصلوة والسلام دليل القدر المشترك بين الفريقين من ان الماموم يؤمن
مع الامام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين قيل هذا الحديث انما يدل على تامين
الماموم فقط لما سبق من انه قسمة منافية للشركة فلا يوافق الدليل على الدعوى
التي هي معية تامينهما واجيب بان تامين الامام قد علم مما سبق ومما اتفق عليه

الشيخان فيلزم مقارنة التامينين ولا يخفى ما فيه من التكلف والقول لعل المخاطب
بقوله عليه السلام قولوا امين الامام والماموم جميعا والمعنى ايها المصلون اذا قال
الامام من بينكم ولا الضالين فقولوا جميعا امامكم ومامومكم امين ويؤيد هذا
المعنى قوله فان الملائكة تقول في ذلك الوقت امين فمن وافق تامينه تامين الملائكة
بان صادفا وقتا واحدا غفر له ما تقدم من ذنبه فان التعليل بان الموافقة تتسبب
وتفضي الى مغفرة الذنب ترغيب وحث ينبغي ان يعم الامام والماموم جميعا ولا يحرم
الامام عن نيل هذه الفضيلة على انه وقع في اكثر النسخ بعد قوله فان الملائكة يقولون
امين زيادة وهي وان الامام يقول امين وهو الموافق لما في التيسير ومعالم التنزيل
ثم يتم التقريب ويوافق الدليل الدعوى لانه جملة حالية اتى بها لافادة المعية المطلوبة
فلا يغفل واعلم ان عادة المص قد جرت في هذا الكتاب ببيان فضائل كل سورة ترغيبا
على تلاوتها واكثر المفسرين اوردوها في اوائل السور حثا على مطالعة تفسيرها والمص
يؤخرها تبعا للكشاف نظرا الى انها اوصاف فحقها ان يتاخر عن موصوفاتها كذا تقرر
عن صاحب الكشاف قوله وعن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال لابي بن كعب الا اخبرك بسورة لم تنزل في التورية والانجيل والقران مثلها
قلت بلى يا رسول شروع في بيان فضيلة سورة الفاتحة قال قدس سره هذا حديث صحيح
وقول بعض المحدثين ان من الموضوع الاحاديث المروية عن ابي بن كعب في فضائل السور
اراد بها اكثرها قال الصغاني وضعها رجل من عبادان فاعتذر بان الناس لما
اشتغلوا بالاشعار وفقه ابي حنيفة رحمه الله تعالى وغير ذلك ونبذوا القران
وراء ظهورهم اردت ان ارغبهم فيه انتهى وقوله لم تنزل قال قدس سره انث الفعل
المسند الى المثل لاكتسابه التانيث مما اضيف اليه اولانه اريد به سورة اخرى
تماثلها في الفضيلة انتهى اقول اكتساب التانيث من المضاف اليه له نظائر في
القران منها قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها ومنها
قوله تعالى يوم لا ينفع نفسا ايمانها فيمن قرا تنفع بالتاء وصرح به المص في تفسيرها
قال الرضي من ان المضاف انما يكتسب التانيث من المضاف اليه اذا صح حذف المضاف
واسناد الفعل الى المضاف اليه كما في قولك سقطت بعض اصابعه اذ يصح ان يقال

سقطت

سقطت اصابعه بمعناه فهو شرط لوجوب الاكتساب لا لجوازه ولم يذكر الزبور قيل
اما لانه لم يكن ح متلوا كتلاوة الكتب الثلاث واما لانه تابع للتورية وانما
لانه يفهم بطريق دلالة النص لان مثلها اذا لم ينزل فيهما فبالاولى ان لا ينزل فيه
لظهور كونهما اشرف منه واعلم ان صاحب الكشاف لم تصرح باسم الراوي حيث
قال عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال لابي الا اخبرك بسورة لم تنزل
في التورية والانجيل والقران مثلها قلت بلى يا رسول الله واورد عليه ان الذي
يقتضيه سياق الكلام ان يقال قال بلى يا رسول الله اي قال ابي ذلك في جوابه
وقال العلامة التفتازاني في الجواب فيه حذف اي حال ابي قلت بلى ورده قدس
بان فساده بين اقول لانه يصير المعنى ح قال ابي في جوابه عليه السلام قلت بلى مع ان
الذي قاله في الجواب هو لفظ بلى فقط دون مجموع قوله قلت بلى وهو ظاهر ثم اجاب
قدس سره بان التقدير وعن ابي انه قال قلت بلى فكانه لما ذكر انه روى عنه عليه السلام
كذا سال سائل ماذا روى عن ابي فاجاب بانه روى عنه انه قال قلت بلى لكنه
اقتصر في العبارة ولما كان تصحيح عبارة الكشاف يحتاج الى التكلف تقدير كثير عدل
المص عنها وصرح باسم الراوي حيث قال وعن ابي هريرة الخ لئلا يرد عليه ما يرد على عبارة الكشاف
لان الظاهر ح ان ابا هريرة هو الذي اجاب بقوله بلى يا رسول الله شوقا الى استماعه صلى
الله تعالى عليه وسلم وان كان المخاطب له عليه السلام في مثله غير متعين فيصير حاصل
الكلام انه روى عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما قال لابي الا اخبرك
الخ بادرت الى الجواب وقلت بلى يا رسول الله وهذا الكلام منتظم لا يرد عليه شيء واكثر شارحي
هذا الكتاب لم يفرقوا بين عبارتي الكشاف والقاضي ولم يتنبهوا لعدول المص عن عبارة
الكشاف زعما منهم ان مقصد المص ان ابا هريرة يروي ما وقع في مجلس النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم من المكالمة بينه وبين ابي فالسياق يقتضي ان يقول قال بلى قلت اقول
فعلى ما زعموا لا يكون لعدول المص عن عبارة الكشاف فائدة بل زيادة نغمة في طنبور الايراد
لانه يرد عليه ما لا يندفع بما ذكره قدس سره ايضا اذ رواية ابي هريرة ح يكون قاصرة
عن افادة المقصود وهو ظاهر والواقع في بعض نسخ القاضي لفظ قال بدل قلت فكانه من
تصرف الناسخين لدفع هذا الاشكال عنه والا فالشراح كلهم نقلوا لفظ قلت واوردوا

عليه ان الظاهر كان انه يقول قال وقوله قال اي قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في جواب قائل بلى فاتحة الكتاب اي السورة التي لم تنزل مثلها في الكتب الالهية هي سورة فاتحة الكتاب وقوله انها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيته اشارة الى تفسير قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم في الحديث الشريف مرفوع على انه معطوف على قوله السبع المثاني وقوله الذي اوتيته بضم التاء صفة له فيلزم كون القرآن العظيم ايضا خبرا لان ومحمولا على الفاتحة وهذا يستلزم ان يكون المراد بالقرآن العظيم في الآية ايضا الفاتحة لكن المرحوم في تفسير الآية اذا اريد بالسبع المثاني الآيات او السور فمن عطف الكل على البعض او العام على الخاص واذا اريد به الاسباع فمن عطف احد الوصفين على الآخر انتهى اقول ففي هذا الحديث اشارة الى توجيه آخر في الآية بان يراد بالقرآن العظيم ايضا الفاتحة بناء على ان الفاتحة ام القرآن ومجمله فكانه القرآن كله ويكون العطف ايضا من عطف احد الوصفين على الآخر فاتباع جوامع الكلم هو الاولى قيل لما كان في هذا العطف بيان شرف الفاتحة على اتم الوجه حيث جعلها المقصد الاصلي وجعل القرآن تابعا لها اورد صلى الله تعالى عليه وسلم بدل سورة الفاتحة هذا الكلام بيانا لشرف الفاتحة بانها متبوعة القرآن العظيم كما في الآية ولم يلزم منه ان يكون القرآن محمولا عليها كما لا يخفى فتأمل ثم انه لو كان القرآن محمولا على الفاتحة لكان من اسمائها كالسبع المثاني ولم يصرح احد بان القرآن من اسماء الفاتحة بل عدوا السبع المثاني من اسمائها دون القرآن ادل دليل على ان القرآن ليس من اسمائها لانه لو كان من اسمائها لعدوه منها عند عد السبع المثاني منها لكونهما في آية واحدة انتهى كلامه اقول لا نزاع في ان القرآن العظيم ليس من اسماء الفاتحة لان عطف القرآن العظيم في الحديث الشريف بالرفع على السبع المثاني المحمول على الفاتحة يستلزم استلزاما بينا كونه ايضا محمولا على الفاتحة اذ المعطوف على المحمول محمول كما لا يخفى وبيان شرف الفاتحة بجعلها متبوعة للقرآن العظيم كما في الآية لا ينافي كون القرآن محمولا عليه لان ذلك البيان يحصل بمجرد العطف المفيد لمتبوعية المعطوف عليه والتحقيق انه لا يلزم من ذلك كونه من اسمائها لان حمل الشيء على الشيء لا يستلزم ان يكون اللفظ الدال على المحمول من اسماء الموضوع والا لكان الحيوان والجسم والجوهر والضاحك والكاتب والماشي وغير ذلك مما يحمل

على

على الانسان من اسماء الانسان كما ان الغضنفر والليث والقسورة من اسماء الاسد ولا يتفوه به عاقل والسر فيه ان اسم الشيء ما وضع لذلك الشيء فاذا تعدد كما في الالفاظ المترادفة يكون كل منها من اسماء ذلك الشيء ومجرد الحمل لا يستلزم الوضع فقوله لو كان القرآن محمولا على الفاتحة لكان من اسمائها كلمة هو قائلها ومن وراءه منع قوي ثم ان قوله اورد صلى الله تعالى عليه وسلم بدل سورة الفاتحة هذا الكلام مما لا يظهر له كثير معنى فتأمل وقوله وعن ابن عباس رواه مسلم لكنه بلفظ آخر وقوله قال اي قال ابن عباس بينا اصله بين فاشبعت فتحة النون فتولدت منها الالف فصار بينا وقد يزاد قبل الالف ميم فيقال بينما واياما كان يضاف الى الجملة الاسمية بعدها بتقدير الظرف فقوله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مبتداء خبره محذوف اي بين اوقات رسول الله عليه السلام جالس او كائن بيننا اذ اتاه ملك من الملائكة غير جبرئيل لان لفظ مسلم بينا جبرئيل عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذ سمع نقيضا من فوقه فرفع رأسه فقال هذا باب من السماء فتح لم يفتح قط الا اليوم فنزل منه ملك فقال هذا ملك نزل الى الارض لم ينزل قط الا اليوم فسلم فقال ابشر بنورين الحديث والنقيض بالنون والقاف والياء الآخرة والضاد المعجمة صوت كصوت الباب اذا فتح ومعنى ابشر صر ذا بشارة وقوله بنورين اي بامرين وباطنهما نور يتلألأ في قلب العارف ويتنوره فان العلم وما هو حكمه فهو في موطن المثال والملكوت نور كما ان الجهل وما هو بمنزلته فهو في ذلك الموطن ظلمة ولذا يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم وقوله اوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك يعني ان ذينك النورين مما خصك الله تعالى واصطفيك بهما من بين الانبياء والمرسلين احدهما فاتحة الكتاب اي هذه السورة بتمامها والنور الآخر خواتيم سورة البقرة من قوله آمن الرسول الى آخر السورة وقيل سميتا نورين لان جميع الحروف النورانية على ما ذكروا موجودة فيهما وهي الحروف المقطعة التي في اوائل السور القرآنية وهي اربعة عشر حرفا بعد طرح المكررات وقوله لن تقرأ حرفا منهما اي من ذينك النورين والمخاطب وان كان هو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بحسب الظاهر لكنه بحسب الحقيقة عام لجميع الامة ومعنى قوله الا اعطيته الا اعطيت ثوابا لاجل قراءة ذلك الحرف سوى الثواب الثواب الذي اعطيت لاجل قراءة كلماتهما المؤلفة منها وسوى ما اعطيت لاجل قراءة

كلماتهما المؤلفة منها وسوى ما مجموع كل واحد منهما فلا يرد ان هذا اشتراك بين جميع
القران فان جميعه بحيث لن تقرا حرفا منه الا اعطيت ثواب ذلك الحرف لانا نقول نعم
لكن في ضمن ثواب المجموع وقيل اى اعطيت بقراءته من الثواب الجزيل ما لا يحصيه الا
الله تعالى او لن تدعو بحرف منهما فيه الدعاء نحو اهدنا واعف عنا واغفر لنا الا اجيبت
ورد بان هذا تخصيص بلا حاجة وتعميم بلا طائل لان الغرض وجه اختصاصهما من بين
جميع القران وهو لا يحصل بما ذكر لاشتراك غيرهما فيه فالضمير في اعطيته راجع الى
حرفا والمعنى الا اعطيت ذلك الحرف المقروء تتصرف به في ملك الله تعالى كما شاء اذ
ليس الملك الا مظاهر الاسماء وتتصرف الحروف العاليات التي هي الملائكة المسماة بها
فلو فرض تعلق القراءة بالحروف التي هي غير النورانية اعطى تلك الحروف ايضا فيكون متصرفا
بها في جميع الممالك خيرا وشرا وهذا المعنى هو المقصود انتهى اقول اذا كان تعلق القراءة
بالحروف مطلقا موجبا لاعطاء تلك الحروف المفضي الى التصرف بها كما اعترف به لم يكن
لاختصاصهما وجه من بين جميع القران لاشتراك الكل فيه وكون جميع الحروف النورانية
موجودة فيهما لا يصلح وجها للتخصيص لان السور الطوال يوجد فيها جميع الحروف
نورانية او غير نورانية فيتصرف بقراءتها في جميع الممالك خيرا او شرا كما اعترف به
ولا شك ان هذا اعلى من التصرف في مظاهر الحروف النورانية خيرا لان كل ما هو شر فهو
متضمن لخير كثير على ما تقرر في محله وقوله وعن حذيفة بن اليمان اخرجه الثعلبي باسناد
فيه رواية قدح فان الشيخ ولي الدين العراقي قال في سنده احمد بن عبد الله ومامون بن
احمد الهروي وهما كذابان ومن الحديث من وضع احدهما فهو موضوع وبالجملة المروي
عن حذيفة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان القوم اى قوما من الاقوام ليبعث الله
عليهم لشؤم معاصيهم الغالبة لحلول غضب الله تعالى عليهم العذاب الذي استحقوه
حتما اى واجبا اوجبه على نفسه لا غضابهم اياه مقضيا اى تعلق به قضاء الله تعالى
في الازل او قدر وسطر في اللوح فيقرا صبي من صبيانهم في الكتاب بضم الكاف وتشديد
التاء جمع كاتب وقد يطلق على المكتب ايضا وهو المراد ههنا كما افاده قدس سره
ويوافقه ما في الصحاح الكتاب والمكتب واحد لكن خطاءه صاحب القاموس حيث
قال الكتاب كرمان الكاتبون والمكتب كمقعد موضع التعليم وقول الجوهري الكتاب

والمكتب

والمكتب واحد غلط والجمع كتاتيب وسهم صغير مدور الراس يتعلم به الصبي الرمي
وجمع كاتب انتهى فهو على ما في القاموس اما اسم جمع كرمان او جمع كاتب فتتبع صاحب
القاموس في هذه التخطئة المبرد حيث خطاء الملاومة على المكتب لكن قدس سره ورد
تخطئة المبرد بنقل الليث اياه فاما ان يكون حقيقة بالاشتراك او مجازا لانه موضع الكتاب
بمعنى الكتبة جمع كاتب وقوله الحمد لله رب العالمين منصوب المحل على انه مفعول يقرا
اى فيقرا صبي من صبيانهم هذه السورة الكريمة في المكتب فيسمعه الله سمع قبول واجابة
عن ذلك الصبي المعصوم فيرفع الله تعالى اى يؤخر عنهم بذلك اى بسبب ذلك المقروء
نقوله العذاب منصوب على انه يرفع اى يرفع ذلك العذاب المحتوم المقضي عن ذلك
القوم ببركة قراءة ذلك الصبي هذه السورة في المكتب وقوله اربعين سنة ظرف
ليرفع اى لا يرفع ذلك العذاب عنهم راسا بل يؤخره هذه المدة ثم يحل عليهم ليقضي الله
امرا كان مفعولا ففيه اشارة الى ان القضاء المحتوم لا يقبل التغيير ولا التبدل اذ لا راد
لقضائه والتاخير الى يوم الوقت المعلوم لا ينافي ذلك بل يحققه كما قال عز وجل
ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة ليقولن ما يحبسه الا يوم ياتيهم ليس
مصروفا عنهم فما قيل فيه اشعار بان القضاء المحتوم يقبل التغيير فقد غير الكلم عن مواضعها
وحرف كثيرا من النصوص عن مواقعها ثم ما يتعلق بسورة الفاتحة فلله الحمد في الاولى
والاخرة يوم الاربعاء الرابع من ربيع الاول المنخرط في سلك شهور سنة اربع
وثلثين والف بقسطنطينية المحمية حرست عن الافات والبلية ويتلوه ان شاء الله
تعالى ما يتعلق بسورة البقرة ولقد كنا كتبنا قبل هذا التاريخ بعشرين سنة على سورة
الفاتحة ما يتعلق بحل مواضعها المشكلة لكن الان وقع تبديل كثير وتغيير يسير والتعويل
على الاخير والله على ما يشاء قدير

قوله سورة البقرة استكره بعضهم ان يقال سورة البقرة وقال ينبغي ان يقال
السورة التي يذكر فيها البقرة كما قال النبي عليه السلام السورة التي يذكر فيها البقرة فسطاط
القران فتعلموها ولما كان يرده ما روي عنه عليه السلام من قرا الايتين من اخر سورة البقرة
في ليلة كفتاه اطلق المص عليها سورة البقرة وسيجيء تفصيل هذا في اخر السورة
ان شاء الله تعالى فلغرابة قصة البقرة المذكورة فيها سميت بها فقيل التسمية بالاسماء المختصة

بالسور لا توجد في الآيات واما آية الكرسي فبمجرد اضافة لا تسمية وفيه انه لما اطلقت
على هذه السورة سورة البقرة لذكرها فيها كذلك اطلقت آية الكرسي عليها لذكره
فيها فكون الاطلاق الاول تسمية والثاني مجرد اضافة تحكم قوله مدنية لما
روي في البخاري عن عايشة رضي الله تعالى عنها ما نزلت سورة البقرة الا وانا عنده صلى
الله تعالى عليه وسلم ولم يدخل عليها الا في المدينة واتفقوا على انها اول سورة نزلت
بالمدينة الا آية نزلت يوم النحر في حجة الوداع وهي قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون
فيه الى الله الآية ولا ينافي هذا كون السورة مدنية لان الاصطلاح المستقر ان المدني ما نزل
بعد الهجرة وان نزل بغير المدينة فتلك الآية ايضا مدنية فلا حاجة الى الاستثناء قوله
وآيها مائتان وسبع وثمانون هذا عند البصريين وست وثمانون عند الكوفيين
وخمس وثمانون عند الحجازيين واربع وثمانون عند الشاميين قوله الم وسائر
الالفاظ التي يتهجى بها اسماء قيل اي لفظ الم وسائر الالفاظ فالمعطوف عليه مقدر
ولا يحسن العطف على المذكور لانه قرآن وخبره مذكور فلا يمكن جعل اسماء خبرا عنه انما
يمكن لو لم يكن الخبر مذكورا وفيه نظر اما اولا فلان كون خبره مذكورا انما هو على بعض
التاويلات على بعض التوجيهات كما سيجيء تفصيله في كلام المصنف واما ثانيا
فلان كونه قرآنا وكون خبره مذكورا لو كان مانعا عن جعل اسماء خبرا عنه لكان مانعا
ايضا عن جعله مضافا اليه والاخبار عن مضافه واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره لما
صح العطف لا انه لا يحسن والظاهر انه لا حاجة الى تقدير المضاف وان العطف عليه
باعتبار الحكاية دون المحكي والمعنى هذه الالفاظ الثلثة التي تتلفظها وسائر الالفاظ
التي تتهجى بها اسماء هذا والتهجي والهجاء بمعنى وهو على ما في القاموس تقطيع الكلمة بحروفها
اي تجزيتها بتعداد حروفها بذكر اسامي تلك الحروف فمرجع التهجي والتقطيع ذكر اسامي
تلك حروف الكلمة من حيث انها حروفها واما التعداد بالاشارة او بذكر اسماء العدد او
بالتلفظ بانفسها فلا يسمى هجاء ولا تهجيا ففي الاساس من ان الهجاء تعداد الحروف
فالمراد تعدادها باساميها فالالفاظ التي يتهجى بها عبارة عن الالفاظ التي يوقع بها تقطيع
الكلمة بحروفها اي تعداد حروفها بذكر اساميها لان اساميها هي تلك الالفاظ فلا حاجة
الى التجريد او تضمين معنى الاتيان وشراح الكشاف افترقوا الى معترض ومجيب ومطول

الكلام

الكلام ولم يلخصوا المرام وكفاك ما ذكرنا تحقيقا للمقام ثم ان الغرض من الاخبار
عن هذه الالفاظ بانها اسماء اي لا افعال ولا حروف دفع ما اوهمه كون مسمياتها
حروفا انها ايضا حروف قوله مسمياتها ولما كان الحكم على هذه الالفاظ بانها
اسماء يتضمن الحكم بانها موضوعة ولها مسميات ومعاني اراد تعيين تلك
المسميات والمعاني فقال مسمياتها الحروف التي ركبت منها الكلم اي مسمى كل واحد
منها حرف من الحروف المفردة التي تركب الكلم منها وتسمى حروف المباني
ويقابلها حروف المعاني وهي التي احد اقسام الكلمة فقد تكون مفردة كالباء الجارة
واللام واكثر الحروف الجارة والهمزة الاستفهام وقد تكون مركبة كمن والى وعن
وغيرها واما حروف المباني فلا تكون الا مفردة لكن القول بان مسميات تلك
الاسماء حروف المباني قول ظاهري والتحقيق ان مسمياتها مفهومات كلية صادقة
على تلك الحروف يرشدك الى ذلك قولهم كل الف ينقلب الى اصله عند التثنية نحو
عصوان في عصى وكل واو وياء ينقلب الفا اذا تحرك وانفتح ما قبلها لا يقال هذا التعدد
باعتبار التلفظ وهو لكونه تدقيقا فلسفيا مبنيا على ان تعدد المحل يوجب تعدد
الحال غير معتبر عندهم لانا نقول هذا التعدد انما هو باعتبار وقوعه في الكلمات لا
بمجرد التلفظ هذا وعبارة الكشاف مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت
الكلم والمصنف حذف المبسوطة واخر كلمة منها عن قوله ركبت فوجه الحذف ان معنى
المبسوطة المتفرقة المنشورة كما صرح به قدس سره فذكرها يوهم انها اسماء لتلك
الحروف باعتبار تفرقها وانتشارها دون اجتماعها ووقوعها في الكلم مع انها اسماء
لها مطلقا سواء اجتمعت وتركبت منها الكلم او تفرقت واما وجه التاخير فلان التقديم
يوهم انحصار الاجزاء الاولية للكلم في حروف المباني مع ان من الكلمات ما اجزاؤه الاولية
ايضا كلمات كالاعلام المنقولة عن المركبات الاضافية او الاسنادية او المزجية مثل
عبد الله وتابط شرا وبعلبك ثم لا بد من انتهاء التركيب بالاخرة الى حروف المباني
لئلا يلزم التركيب من اجزاء غير متناهية واما ان الهيئة جزء ايضا فلا تنحصر الاجزاء
في الحروف فيرد عليه انهم ارادوا بتركيب الكلم تركيبها من اجزاء مسموعة مترتبة
في السمع على منواله في التركيب المقابل للافراد لان جزء المسموع لا بد وان يكون

مسموعا والهيئة ليست كذلك ثم ان المراد من الكلم المعنى اللغوى اى ما يتلفظ به مفردا
او مركبا موضوعا كان او مهملا كما يقال تكلم بكلمة لا معنى لها فيندرج فيها المهملات اذ هي
ايضا مركبة من هذه الحروف قوله لدخولها اى دخول هذه الالفاظ واندراجها فى حد
الاسم فهو استدلال على كونها اسماء واما كون مسمياتها حروفا فلم يتعرض لبيانها
لكونها معلومة غير محتاجة الى الاستدلال وتقرير هذا الدليل ان كلا من هذه الالفاظ
يصدق عليه حد الاسم لان كلا منها كلمة تدل على معنى فى نفسها غير مقترن باحد الازمنة الثلثة
وكل ما يصدق عليه الحد يصدق عليه المحدود فهو استدلال بصدق الحد على صدق المحدود كا
لاستدلال على انسانية زيد بصدق الحيوان الناطق عليه ثم ان هذه حدود اسمية
مبنية على الاصطلاح فان النحاة لما وجدوا مفردات كلام العرب ثلثة اقسام باعتبار
الاستقلال بالمفهومية وعدمه والاقتران بالزمان وعدمه اصطلحوا على تسمية كل قسم باسم
فالاقسام ما فهم من الحدود المذكورة فى كتبهم فكل ما يندرج فى حد قسم فهو من افراد ذلك القسم
والا فخارج عنه فلا يرد ان كونه حدا يتوقف على معرفة ان هذه الالفاظ الداخلة فيها
اسماء فيلزم الدور فان قلت ينافى كون هذه الالفاظ اسماء رسم كتابتها فان حق كل لفظ
ان يكتب بحروف هجائه التى ركب ذلك اللفظ منها فمن حق هذه الالفاظ ايضا ان يكتب
بحروف هجائها بان يكتب مثلا صاد قاف نون ولا يكتب ص ق ن قلت استثناها
ابن الحاجب فقال الخط تصوير اللفظ بحروف هجائه الا اسماء الحروف اذا قصد به المسمى نحو
قولك اكتب جيم عين فا را فانك تكتب جعفر لانها مسماها خطا ولفظا قال الرضى
ولعل ذلك لما توهم السفرة الاولى للمصاحف ان هذه الالفاظ عبارة عن الاعداد كما روى
عن بعضهم انها كنايات عن اعمار قوم واجال اخرين وذلك ان اسماء الحروف قد يصور مسمياتها
اذا قصد التخفيف فى الكتابة كقولهم الكلمات ثلث ا الاسم ب الفعل ج الحرف
وفى الكشاف اورد ثلثة اوجه اخر لبيان كونها مكتوبة على صور الحروف انفسها لا على
صور اساميها وفيه نوع تفصيل فليطالع ثمة قوله واعتوار ما يختص به بالجر معطوف
على دخولها فهو استدلال ثان على كونها اسماء بوجود خواص الاسم فيها ولم يكتف بالدليل
الاول ليتاكد اسميتها بتعاضد الادلة حتى انه لم يكتف ايضا بمجرد وجود خواصه
مع كفايته بل زاد الاعتوار ليكون تاكيدا على تاكيد فى القاموس اعتوروا الشى تداولوه

فكان

فكان كل من التعريف والتنكير وغيرهما ياخذ من هذه الالفاظ على التعاقب قوله
من التعريف بيان لما يختص به اى التى يعتورها من خواص الاسم التعريف نحو الالف
حرف لين والتنكير نحو كتبت الفاء والجمع نحو الفات ولامات وسينات والتصغير
نحو اليف وجيم وكويف ومويم وهكذا قوله ونحو ذلك اى مما يختص بالاسم
كالتوصيف نحو الالف الممدودة والاسناد اليه نحو الالف فى قال منقلبة عن الواو و
الاضافة مثل الف التثنية وعد صاحب الكشاف الامالة والتفخيم ايضا من الخواص
وقدمهما على الكل ولم يذكرهما المصنف لانهما من اصناف المشترك لجريانهما فى الفعل اتفاقا
وجريان الامالة فى حرف النداء ايضا عند ابى على والزمخشرى فيكونهما مندرجان تحت قوله
ونحو ذلك كاندراج الوصف وسائر ما ذكرو فيه ان المراد بنحو ذلك ما يشبه ذلك
المذكور من الخواص فى كونه خاصة مثله وقد عرفت انهما ليسا من الخواص فان قلت ما بال
الزمخشرى عدهما فى المفصل من اصناف المشترك وفى الكشاف اوردهما فى تعداد خواص
الاسم قلت كانه اراد الخواص الاضافية اى بالقياس الى الحرف اذ المقصود دفع توهم حرفية
هذه الالفاظ لوقوع اطلاق الحروف عليها وحمل الخواص فى كلام المصنف على الاضافية
وادراجهما فى قوله ونحو ذلك تكلف لا يصار اليه الا لضرورة كما فى كلام الكشاف واما
ما قيل ههنا ايضا ان معرفة اختصاص هذه المذكورات بالاسم متوقفة على معرفة ان ما فيه احدها
اسم فاستفادة الاسمية من ذلك الاعتوار دور فمدفوع بمنع توقف معرفة الاختصاص على
معرفة اسمية ما فيه لان النحاة عللوا اختصاص كل من هذه الخواص بعلة فمعرفته انما تستفاد
من معرفة علته قوله عليها متعلق بالاعتوار والضمير للالفاظ قوله وبه صرح الخليل
وابو على اى بكونها اسماء صرح مقدم اصحاب العربية فان الخليل هو ابن احمد البصرى سيد
اهل العربية فى استخراج مسائلها وتعليلها وشيخ سيبويه واخذ العلم من ابى عمرو بن
العلاء احد القراء المشهورين وابو على ايضا من كبار ائمة النحو واسمه حسن بن احمد الفارسى
قيل ما كان بينه وبين سيبويه افضل منه وهذا الكلام بعد الاستدلال على كونها اسماء
بالحد والخواص اشارة الى ان ههنا ما يستغنى معه عن مؤنة الاستدلال وهو تصريح الائمة
الموثوق بهم باسميتها ولقد افرط صاحب الكشاف ههنا فى تعظيم الخليل حيث عبر
عن تصريحه بالنص مع ان النص انما يطلق على كلام الله تعالى ورسوله وقد يطلق على قول

عظماء المجتهدين وهذا يدل له ايضا بالتصريح ثم ان المراد بما صرح به الخليل ما نقل في الكشاف
عن سيبويه انه قال سأل الخليل عن اصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف
التي في لك والباء التي في ضرب فقيل نقول باء كاف فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا
بالحرف وقال اقول كه به اي بدون افصاح بالهاء في التلفظ وانما يكتب مثلها بالهاء
على تقدير الوقف كما هو قاعدة الخط وحكى ابن الحاجب في الشافية ان السؤال كان عن كيفية
التلفظ بجيم من جعفر وساق الى اخره والامر فيه سهل واما تصريح ابي علي فهو انه قال
في كتاب الحجة في الكلام على امالة يس الا ترى ان هذه الحروف يعني يا وسين واشباهها
اسماء لما يلفظ بهما فانه وان عبر عنهما بالحروف تسامحا الا انه صرح بانها اسماء بانهما
وفسر قدس سره قوله ما يلفظ بها بالحروف الملفوظة ثم قال يقال لفظ القول ولفظ
به كلاهما بمعنى فالضمير في بها راجع الى ما والظرف قائم مقام الفاعل وما يلفظ بها كناية
عن حروف المباني فانها هي الملحوظة حقيقة في تراكيب الكلام ومفرداته لان التلفظ
بزيد مثلا تلفظ بحروفه على وضع مخصوص وهيئة معينة انتهى واعترض عليه بعض الفضلاء
من ابناء الخلفاء بان قوله فانها هي الملفوظة حقيقة ان اراد به ان كل واحد من حروف المباني
هو الملفوظ حقيقة في نفس الامر لا غيره فبطلانه ظاهر لان مجموع حروف المباني المخصوصة كحروف زيد
مثلا ملفوظة حقيقة في نفس الامر وليس اطلاق الملفوظ على هذا المجموع مجازا غايته انه يكون
تلفظ هذا المجموع الذي هو مركب من تلفظات كل واحد موقوفا على تلفظ كل واحد وهو
لا يستلزم انحصار اللفظ المتعلق بلفظ زيد في التلفظ بكل واحد من حروفه وان اراد
ان حروف المباني مطلقا اعم من ان يكون كل واحد منها او المجموع المركب هو الملفوظ فهو مسلم
الا ان تلك الاسماء ليست لا اسماء كل واحد لا اسماء المجموع المركب وبالجملة ان تلفظ حروف
المباني اي كل واحد منها علة متقدمة على لفظ المركب وهذا القدر من الخصوصية لا يقتضي
سهولة الانتقال من لفظ لما يلفظ بها الى حروف المباني حتى يحسن جعله كناية عنها انتهى
اقول نختار الشق الاول ونقول ليس ههنا في نفس الامر تلفظا متعلقا بالمجموع وراء تلفظات
كل واحد منها بل تلفظ المجموع هو عين تلفظات الاجزاء وهذا كما حققوا في الحد بالنسبة
الى المحدود من انه ليس ههنا تصور متعلق بمجموع الاجزاء غير تصورات الاجزاء بل الحد
هو تصورات المجموع والمحدود هو مجموع التصورات والتغاير بينهما بالاعتبار فكما ان

التصور

التصور ههنا منحصر في تصور كل جزء جزء من غير ان يكون هناك تصور متعلق بالمجموع
متوقف على تصور كل واحد من تصورات الاجزاء مركبا منها على ما صرح به قدس سره في
كتبه كذلك ليس ههنا تلفظ مركب من تلك التلفظات متعلق بالمجموع لا الملك
في مرتبته وبعض الفضلاء ايضا اورد عليه قدس سره ههنا ابحاثا اربعة اغنانا
بعض الفحول عن مؤنة دفعها حيث قال وبعض من رام من الروم النظر في الكتاب اورد
ابحاثا عجيبة على السيد قدس سره الاول ان الاسماء ليست موضوعة بازاء حروف
الهجاء كيف ما كانت بل موضوعة بازاء ملفوظات معينة هي اوائل الاسماء باشتراط
وقوعها فيها والعبارة لا تدل عليها وفيه ان الاسماء موضوعة بازائها كيفما كانت
والاشتراط المذكور مما لم يذهب اليه احد كيف وقد صرح الخليل ان مسمى الكاف والباء
كه به والثاني ان ذكر العام وارادة الخاص ليس كناية بل مجاز يحتاج الى قرينة صارفة
ولا قرينة ههنا وفيه انه لم يرد بالكناية المعنى المصطلح بل اراد عدم التصريح ولا مجاز
ههنا بل الارادة خاص بقرينة العقل كما يتبين انه لا ملفوظ حقيقة الا ذلك والمورد
توهم ان الحقيقة في قوله مقابلة للمجاز واورد ثالثا انه حقيقة مجهورة
ونلفظ بما شاء الرابع ان ما يلفظ اخصر واظهر مما يلفظ بها فلو كان المراد ما ذكر لما
اختار الثاني على الاول وفيه انه لو سلم صحة الاستعمال الا بعد في اختيار ما اختار
والا يلزم مطلقا في كل مقام ورد الاستعمال فيه بالحرف وبدونه ترك الاستعمال
به انتهى اقول رد قدس سره ههنا توجيه العلامة التفتازاني بوجوه والمورد
لكونه تلميذا لبعض تلامذة التفتازاني حمله التعصب على ان اورد عليه قدس سره
ما اورده ولا يخلو بعضه عن توجه ما بحسب الظاهر وان كان مندفعا قوله وما روى
ابن مسعود مبتدأ خبره ما سيجيء من قوله فالمراد غير المعنى الخ والغرض منه
دفع ما يتوهم من ان ما ذكر من الادلة وتصريحات مشايخ العربية وان دلت على انها
اسماء لا حروف لكن الحديث الشريف يعارضه ويدل على انها حروف لا اسماء حيث
ورد فيه الم واطلاق اسم الحرف عليها وانما صرح المص رح عما اورده صاحب الكشاف في معرض
توهم المعارضة من اطلاق اسم الحرف عليها في كلام المتقدمين الى الاطلاق عليها
في الحديث لان الاشكال بمعارضة الحديث اقوى فدفع معارضته اهم واولى قوله

انه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة اى عمل صالح والحسنة بعشر امثالها اى كل حسنة يحسب بعشر امثالها اى بعشر حسنات والمقصود انه يكون لصاحبها ثواب عشر حسنات لا اقول الم حرف اذا اريد بالم اول هذه السورة على ما يدل عليه ما ورد فى بعض الروايات لا اقول الم ذلك الكتاب حرف لكن الف واللام والميم والذال والكاف فالمراد لا اقول ان المجموع المؤلف من هذه الاسماء حرف مترتب على قراءته ما ذكر بل الف حرف ولام حرف وميم حرف اى بل اقول كل واحد منها حرف واذا اريد به اول الفيل كما جوزه بعضهم فالمراد لا اقول المجموع المؤلف من هذه المسميات حرف بل كل منها حرف واياما كان غرضه عليه السلام من هذا الاضراب ان الحسنة الموعودة بعدد الحروف القرانية لا الكلمات ولا المركبات منها اذ اللائق بمقام الترغيب بيان تكثير الحسنات قوله فالمراد به اى بالحرف فى الحديث الشريف غير المعنى الاصطلاحى اعنى ما يقابل الاسم والفعل فان تخصيص الحرف به اى بالمعنى الاصطلاحى عرف جديد حدث بعد عصره عليه السلام باصطلاح النحاة بل المراد به فى الحديث المعنى اللغوى فلا يصلح ما ذكره فى الحديث للمعارضة لان المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المستدل والدليل انما قام على انها اسماء لا حروف بالمعنى الاصطلاحى وما فى الحديث الشريف لا يدل على انها حروف بذلك المعنى فلم يتوارد النفى والاثبات على شىء واحد على ما هو اللازم فى المعارضة وانما يدل على انها حروف بالمعنى اللغوى الشامل لجميع اقسام الكلمة ولما تتركب منها الكلم من حروف المبانى وذلك المعنى اللغوى العام هو الطرف قال الله عز من قائل ومن الناس من يعبد الله على حرف اى طرف كالذى يقوم فى طرف الجيش وهذا المعنى يعم حروف المبانى وجميع اقسام الكلمة اما الاول فلان تلك الحروف اطراف ونهايات للكلم نسبتها الى الكلمة كنسبة الان الى الزمان فكما ان كل ان يفرض فيه فهو نهاية لما قبله وبداية لما بعده فكذلك الحروف الواقعة فى الكلمات فانها اما بداية صرفة كاول الكلمات او نهاية صرفة كالاواخر او بداية ونهاية معا بالنسبة الى القبل والبعد كالاوساط واما الثانى فلان نسبة الكلمة الى الكلام كنسبة الحروف الى الكلمات على النحو المذكور واطلاقه بالمعنى اللغوى على مطلق الالفاظ وقع فى حديث اخر ايضا فانه روى عنه عليه السلام القران نزل على سبعة احرف اى

سبع لغات على ما صرح به واللغات هى الالفاظ الموضوعة فالحرف لغة لا اختصاص له بما يقابل الاسم والفعل نعم يطلق عليه ايضا لكن باعتبار اندراجه تحت ذلك المعنى العام لا لخصوصه والعرف الجديد هو تخصيص الحرف به على ما صرح به المصنف لا اصل اطلاقه عليه قال بعض افاضل المتاخرين من المشرقيين واما ما روى ابن مسعود من انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال من قرأ حرفا من كتاب الله الحديث فلا تعلق له بما نحن فيه قطعا فان اطلاق الحرف على ما يقابل الاسم والفعل عرف جديد اخترعه ائمة الصناعة وانما الحرف عند الاوائل لما يتركب منه الكلم من الحروف المبسوطة وربما يطلق على الكلمة ايضا تجوزا فاريد بالحديث دفع توهم التجوز وزيادة تعيين ارادة المعنى الحقيقى ليتبين بذلك ان الحسنة الموعودة ليست بعدد الكلمات القرانية بل بعدد حروفها المكتوبة فى المصاحف كما يلوح به ذكر كتاب الله تعالى دون كلام الله تعالى والقران انتهى وقد حمله بعضهم على انه اعتراض على المصنف والظاهر ان غرضه ايضا دفع توهم المعارضة لانه بين اورده المصنف بعدما استدل على اسميتها ولا شك ان ما روى يوهم حرفيتها فلا بد من دفع هذا الوهم وان ما ذكره يدفعه على اكمل وجه واتم تفصيل فال كلاهما واحد نعم يرد عليه انه حصر المعنى اللغوى فى الحروف المبسوطة وجعل اطلاقه على الكلمة تجوزا وقد عرفت ان المعنى اللغوى يعمهما وايضا قطع بان الحسنة الموعودة بعدد الحروف المكتوبة وجعل ذكر كتاب الله تعالى ملوحا به وهو معارض بقوله عليه السلام من قرأ حرفا وبقوله بل اقول الف حرف الخ فان كلا منهما يلوح بانها بعدد الحروف الملفوظة اذ القراءة انما تتعلق بالملفوظ وكذا الف ولام وميم ملفوظة لا مكتوبة على ان من الحروف القرانية ما يتلفظ به ولا يكتب كالالفات فى الحواميم والطواسين وكهيعص وطه وص وق ولا ورا وكذا الرحمن وابرهيم واسحق واسمعيل فانه لا يكتب الالف فيها كثيرا وكذا هذا وهؤلاء واولئك ولكن ولكن وثلث وثلثين فان الالفات فى هذه المذكورات وامثالها لا تكتب وتتلفظ فيلزم ان يتنا ولها الحسنة الموعودة فالاولى ان يقال انها بعدد الحروف مطلقا مكتوبة كانت او ملفوظة قوله ولعله سماه باسم مدلوله اشارة الى دفع اشكال فى الحديث او هم الجواب المذكور وهو ان المعنى اللغوى للحرف وان كان يشمل الكلمات الا انه لا شك فى ان المراد به فى قوله عليه السلام

من قرا حرفا هو الحروف المبسوطة لا الكلمات لما عرفت ان الحسنة الموعودة بعدد الحروف
لا الكلمات فالحرف بهذا المعنى اسم لمدلولات هذه الكلمات لا يصح اطلاقها على نفس الكلمات
وقد اطلق في الحديث عليها وتوضيح الجواب ان اطلاق اسم الحرف على هذه الكلمات وتسميتها
به من تسمية الشيء باسم مدلوله وبما يطلق على مدلوله كما هو شان المحمولات في القضايا
فان قايم في قولنا زيد قايم اسم لمدلول زيد وهو الذات ويطلق عليه فاطلاقه على
لفظ زيد وتسميته به تسمية له باسم يطلق على مدلوله ويسمى هو به فمعنى الف حرف
ان مدلوله الذي هو اه حرف لا ان نفسه التي هي كلمة حرف كما ان معنى زيد قايم ان مدلول
زيد ومسماه قائم لا ان هذا اللفظ قايم وبما اوضحنا اندفع ما قيل ردا على القاضي
ليس هذا من تسمية الشيء باسم مدلوله في شيء كما قيل كيف والمحكوم عليه بالحرفية و
استتباع الحسنة انما هي المسميات البسيطة الواقعة في كتاب الله عز وجل سواء
عبر عنها باسمائها او بانفسها كما في قولنا السين مهملة والشين معجمة وغير ذلك مما
لا يصدق المحمول الا على ذات الموضوع لا اسمائها المؤلفة كما اذا قلت الالف مؤلف
من ثلثة احرف انتهى ووجه الاندفاع ان ما ذكره من ان المحكوم عليه بالحرفية الى آخره
لا ينافي كون هذا من تسمية الشيء باسم مدلوله بالمعنى الذي ذكرناه واوضحناه بل نحققه
وذهب اكثر الشارحين الى ان قوله ولعله سماه الخ اشارة الى الجواب التسليمي بعد
الجواب بالمنع اي ولئن سلمنا ان المراد في الحديث المعنى الاصطلاحي فلم لا يجوز
ان يكون اطلاق الحرف الاصطلاحي عليه لكون الحرف بهذا المعنى اسما لمدلوله
اقول لا مجال ههنا للتسليم اذ الحرف بالمعنى الاصطلاحي ليس اسما لمدلول لفظ الف
مثلا حتى تكون تسميته به تسمية باسم المدلول بقي ههنا شيء وهو انه لما كان مراده عليه
السلام بقوله الف حرف الخ ان مسماه ومدلوله حرف فلم عبر عنه بالاسماء ولم يعبر
بانفسها بان يقول بل اه حرف ولعل السر فيه ان الحروف المقطعة الواقعة في اوائل
السور الكريمة انما يتلفظ باسمائها لا بانفسها بخلاف سائر الحروف القرانية فانها
انما يتلفظ بانفسها قوله ولما كانت مسمياتها اي مسميات هذه الاسماء حروفا وحدانا
بضم الواو جمع واحد كركبان في جمع راكب والمقصود لما كان كل واحد من تلك المسميات
حرفا واحدا اذ مقابلة الجمع بالجمع تفيد توزيع الاحاد كما في قولك ركب القوم دوابهم

اي كل

اي كل واحد ركب دابته وفي الكشاف ان المسميات لما كانت الفاظا وهي حروف وحدان
الخ والمصنف ترك التعرض لكونها الفاظا لان كونها حروفا يستلزمها ولان المقصود بالذات
افادة ان المسميات حروف وحدان وفي الكشاف جعل هذا قيدا وهي مركبة اي والحال
ان الاسامي مركبة لا محالة بمعنى انها يجب ان تكون مركبة لئلا يلزم اجحاف المعرب عن القدر
الصالح وجواب لما قوله صدرت بها اي جعلت هذه الاسماء مصدرة بتلك المسميات
بان جعلت واقعة في صدر تلك الاسماء المركبة فان مسمى الف الذي هو اسم وهكذا وقد
اخذ صاحب الكشاف في كون الاسامي مركبة ان يكون عدد حروفها مرتقيا الى الثلثة والمص
لم يذكره لعدم مدخليته في المط اذ مدار العقود المأخوذة في مقدم الشرطية اعني قوله ولما
كانت مسمياتها الخ لبيان امكان التالي اعني تصدير الاسماء بالمسميات ولا دخل للارتقاء
المذكور في ذلك بخلاف ساير القيود فانه لو لم يكن المسمى لفظا لم يكن جعله جزءا من
اسمه الذي هو اللفظ فضلا عن جعله جزءا اول وبعد كونه لفظا لو لم يكن حرفا واحدا
لا تمتنع جعله ايضا صدر الاسم لانه يكون ح مركبا من اجزاء متعاقبة في الوجود فيكون
الصدر جزءه الاول لا المجموع وكذلك لو لم يكن الاسم مركبا ولو من حرفين بل كان حرفا
واحدا كالمسمى لاتحد الاسم والمسمى ولم يكن هناك صدر ووسط وعجز ولم يكن ايضا جعله
صدرا للاسم فظهر ان امكان تصدير الاسم بالمسمى يتوقف على امور ثلثة كون المسمى لفظا
وكونه حرفا واحدا وكون الاسم مركبا وان لم يرتق عدد حروفه الى الثلثة اذ على تقدير تركبه
من حرفين فقط يمكن جعل المسمى صدرا للاسم ايضا ولهذا جعل قدس سره قيد الارتقاء
الى الثلثة بيانا للواقع الا انه جعل كون المسمى ايضا حرفا واحدا بيانا للواقع وقد عرفت
انه ايضا مما يتوقف عليه امكان التصدير على ان كون الارتقاء الى الثلثة بيانا للواقع
غير مطابق للواقع قال الرضي في شرح الشافية واما اسماء حروف الهجاء والاصوات فمما
لم يقصد بوضعها وقوعها مركبة فلذا يجوز ايضا وضع بعضها على اقل من ثلثة نحو با تا ثا
واعترض بعض ارباب الحواشي على قوله صدرت بها بانه يلزم من هذا تاخر الشيء عن نفسه
لان الاسم متاخر عن المسمى زمانا فلو جعل المسمى جزءا من الاسم يلزم تاخر المسمى عن نفسه
تاخرا زمانيا ولو اجيب بان المسمى جنس وما وقع في صدر الاسم فرد منه فالمتقدم جنس
والمتاخر فرد منه قلنا تقدم الجنس يستلزم تقدم جميع الافراد ولان الجنس موجود

في ضمن كل فرد ومن افراده ما في صدد الاسم انتهى اقول هذا الاستلزام انما هو فيما اذا كان
التقدم مقتضى ذات الجنس ولازما لماهية الجنسية كتقدم الحيوان على الانسان
لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف ومن ههنا قالوا ان اختصاص الجنس الجديد يستلزم
اختصاص جميع افراده واما اذا كان بحسب العوارض فيجوز تقدمه باعتبار وتأخره باعتبار
كالانسان فانه متقدم في ضمن الاب متأخر في ضمن الابن والطبايع الكلية تتصف بالمتقابلات
كما صرح به في حاشية المطالع والظاهر ان تقدم المسمى على الاسم زمانا ليس لازما
لذاته لتخلفه عنه في بعض المواد يرشدك الى ذلك قوله تعالى ومبشرا برسول يأتي
من بعدي اسمه احمد وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في كلام المص ان شاء الله تعالى والتحقيق
في الجواب ان تأخر مجموع الشيء عن شيء زمانا لا يستلزم تأخر كل جزء منه عنه زمانا
فان مجموع الحادث والقديم متأخر عن القديم زمانا مع ان جزئه القديم ليس متأخرا
عن القديم زمانا فخذ هذا التحقيق بالقبول وكن من الشاكرين **قوله** لتكون تأديتها
بالمسمى اول ما يقرع السمع، تعليل لوقوع التالي اعني التصدير بعد ما اشير الى امكانه
بادراج ما يتوقف عليه امكانه في جانب المقدم فلا يرد ان مدخول اللام يجب ان يكون
سببا وعلة لجوابه فلا يصح تعليل التصدير المعلل بما قبله بما بعده ثم ان المراد
بتأدية الاسماء بالمسمى دلالتها عليه والباء ليست للتعدية اذ التأدية متعدية
بنفسها فهي اما للتأكيد كما في اخذت بالخطام او زائدة وقوله اول منصوب على انه
خبر كان وما في ما يقرع موصولة والمعنى لتكون التأدية اول الشيء الذي يقرع السمع
اي يضربه ويصل اليه وجوز بعضهم ان يكون اول مرفوعا على انه اسم لكان وتأديتها
منصوبا خبرا له وما مصدرية وضمير تقرع راجعا الى الاسماء فاختر ما هو اولى عندك
قوله واستعيرت الهمزة مكان الالف لتعذر الابتداء بها، اشارة الى دفع ما يرد
على قوله صدرت بها وهو ان الالف من اسماء الحروف ولم يصدر بمسماه الذي هو
المدة الساكنة بل صدر بالهمزة التي هي متحركة فدفعه بان عدم تصدير الالف الذي
هو اسم للساكن بمسماه الذي هو الساكن واستعارة الهمزة مكانه انما هو لتعذر الابتداء
بمسماه لكونه ساكنا وتعذر الابتداء بالسكون مع ان الهمزة المستعارة مكانه يطلق
عليها الالف ايضا لان الالف كما يطلق على المدة الساكنة يطلق على المتحركة التي يطلق

عليها

عليها الهمزة ايضا وبهذا الاعتبار شاركت سائر الاسماء في كونها مصدرة بالمسمى فان قلت
فالهمزة التي هي اسم للالف خالية عن كونها مصدرة بالمسمى لانها مصدرة بالهاء لا بالالف
المتحركة قلت نقل عن ابن جني ان الهمزة اسم مستحدث والكلام في الاسماء الاصلية **قوله**
وهي ما لم تلها العوامل، لما بين ان هذه الالفاظ اسماء ومن البين ان الاسم اما معرب
او مبني اراد ان يبين حالها من الاعراب والبناء ولما اتفقت النحاة على كونها معربة
حال تركيبها مع العوامل تصدى المص لبيان حالها قبل تركيبها معها لاختلافهم فيها
اذ ذاك فقال وهي اي هذه الاسماء، ما لم تلها العوامل اي ما دام لم يتصل بها العوامل اتصالا
لفظيا كما في العامل اللفظي او معنويا كما في العامل المعنوي فالمراد بالولي مطلق الاتصال
لا الوقوع بعدها بلا فصل كما في قولهم والاصل في الفاعل ان يلي الفعل والا لانحصر في العامل
اللفظي المؤخر وقوله موقوفة، معناه ساكنة الاعجاز سكون وقف لا سكون بناء فلا يستلزم
الوقف سكون الاعجاز لم يصرح به كما صرح في الكشاف فسكون الف لام ميم كسكون
واحد اثنان ثلثة فكما ان هذا ليس للبناء كسكون من وقد بل للوقف فكذا سكون
الف الخ والوقف قطع الكلمة عما بعدها اما للضرورة التنفس او لتحسين اللفظ او لعدم ما
يوجب الوصل قال الرضي الوقف على ضربين اما ان يكون في نظر الواضع او لا والاول في اسماء
حروف الهجاء لان الواضع وضعها ليعلم به الصبيان ومن يجري مجراهم من الجهال صورة مفردة
حروف الهجاء فسمى كل واحد منها باسم اوله ذلك الحرف حتى يقول الصبي الف مثلا ويقف
هنيهة قدر ما يميزها عن غيرها ثم يقول با وهكذا الى الاخر والثاني ان لا يكون الوقف
بنظر الواضع بل يطرء ذلك في حال الاستعمال في غير اسماء حروف الهجاء والاصوات نحو المؤمنون
والمؤمنات والعزات والموت وكذا الاسماء المعدودة نحو زيد عمرو سعيد وذلك
ان الواضع وضعها لينطق بها مركبة تركيب اعراب فيقف عليها المستعمل اما مع تركيبها
مع عاملها او لا مع تركيبها معه نحو عمرو زيد وقوله، خالية عن الاعراب جزء بعد خبر و
المراد بالاعراب الحركة الاعرابية لا ما يقابل البناء يعني ان سكونها وان كان سكون وقف
لا سكون بناء الا انها خالية عن الحركة الاعرابية **قوله** لفقد موجبه ومقتضيه
علة خالية عن الاعراب والمراد بالموجب بكسر الجيم العامل لانهم عرفوا مطلق العامل
بما اوجب كون اخر الكلمة على وجه مخصوص من وجوه الاعراب وبالمقتضي المعاني المعتورة

على الاسم المعرب من الفاعلية والمفعولية والاضافة على ما يدل عليه قولهم في تعريف
العامل الاسمي ما به يتقوم المعنى المقتضي للاعراب **قوله** لكنها قابلة اياه اي الاعراب
ومعرضة له بضم الميم وفتح العين وتشديد الراء اسم مكان بمعنى محل العروض
وهذا الاستدراك لدفع وهم نشاء من قوله لفقد موجبه الخ وهو انها لا تكون
معربة اصلا فدفعه بانها وان كانت قبل التركيب مع عاملها خالية عن الاعراب
بالفعل لفقد العلة مع ذلك صالحة في تلك الحالة ومتهيئة لان يلحق باواخرها
الاعراب بعد التركيب معه كان يقال مثلا هذه الف وكتبت الفا ونظرت الى الف **قوله**
اذ لم يناسب مبني الاصل علة لقوله قابلة والمراد بمبني الاصل الحرف والامر بالصيغة
والماضي وزاد بعضهم الجملة من حيث هي هي ايضا والمراد بالمناسبة المناسبة المؤثرة
في البناء لعد فصل صاحب المفصل هذه المناسبة في المفصل فليطالع فيه واما مناسبة
غير المنصرف الفعل فانما تؤثر في منع الصرف لا في البناء على ما بينوا وتوضيح ان جمهور المحققين
من النحاة وتبعهم صاحب الكشاف حصروا سبب بناء الاسم في مناسبته لمبني الاصل
وعرفوا الاسم المبني بما ناسب مبني الاصل وجعل ابن الحاجب ومن تبعه المبني قسمين
ما ناسب مبني الاصل او وقع غير مركب فاعتبر في كون الاسم معربا امرين التركيب مع
العامل وعدم المناسبة المذكورة وثمرة الخلاف تظهر في الاسماء المعدودة العارية
عن المناسبة المذكورة مثل زيد عمرو الف باتا فانها معربة عند الجمهور لاكتفائهم
في كون الاسم معربا اصطلاحا بمجرد انتفاع المانع عن قبوله الاعراب من غير اشتراط
وجود المقتضي فاعتبروا مجرد الصلاحية لاستحقاق الاعراب بعد التركيب وان
لم يحصل الاستحقاق بالفعل ومبنية عند ابن الحاجب ومن تبعه لعدم اكتفائهم في ذلك
بمجرد انتفاء المانع عن قبول الاعراب واشتراطهم وجود المقتضي ايضا وهو انما يوجد
بعد التركيب مع عامله فهم اعتبروا حصول الاستحقاق بالفعل ولم يكتفوا بمجرد الصلاحية
لاستحقاق الاعراب والاستحقاق بالفعل انما يكون بعد التركيب مع العامل واما
وجود الاعراب بالفعل فلم يعتبره احد في كون الاسم معربا اصطلاحا ثم ان المص لما حكم
على هذه الاسماء بانها قبل اتصال العوامل بها خالية عن الاعراب لانتفاء سببه لكنها
قابلة اياه ومحل قبولها بمجرد انتفاء المانع حيث قال اذ لم يناسب الخ ظهر ان المختار

عنده ايضا ان هذه الاسماء قبل التركيب معربة لان كونها قبل التركيب قابلة لان
يلحق بها الاعراب بعد التركيب هو عين الصلاحية لاستحقاق الاعراب بعد التركيب
فما قيل انها قبل التركيب ليست معربة ولا مبنية عند المص وكذا ما قيل انه لا يعلم من
عبارة القاضي ان هذه الاسماء عنده معربة كما هو مذهب صاحب الكشاف او مبنية
كما هو عند غيره فناش من عدم تدقيق النظر في خصوصيات عبارات القاضي وسياقها
مع انه يلزم على الاول وجود الواسطة بين المعرب والمبني وهو خلاف ما مر جوابه **قوله**
ولذلك اي ولكون سكون اواخرها سكون وقف لا سكون بناء قيل صاد قاف مجموعا
فيهما بين ساكنين اشارة الى ما قالوا والدليل على ان سكونها وقف ان العرب جوزت
في الاسماء قبل التركيب التقاء الساكنين على طريقة الوقف فقالوا زيد عمرو صاد قاف
ولو كان سكونها للبناء لما جمعوا بينهما كما في سائر الاسماء المبنية كما اشار اليه المص
بقوله ولم يعامل على صيغة المجهول عطفا على ما قيل معاملة اين وهؤلاء وحيث اي
معاملة هذه الاسماء المبنية حيث لم يبن شيء منها على السكون مع خفته حذرا عن
لزوم الجمع بين الساكنين لكون ما قبل اواخرها ساكنا فعلم ان هذه الاسماء معربة قبل التركيب
وان سكونها للوقف لا للبناء والا لعومل معها هذه الاسماء المبنية في عدم الجمع فيها
بين الساكنين فان قلت ما الفرق بين سكون الوقف وسكون البناء حيث جوزوا في الاول
الجمع بين الساكنين ولم يجوزوا في الثاني قلت الفرق هو ان سكون الوقف بمنزلة العدم
لكونه على شرف الزوال لحصوله في محل قابل للاعراب فالجمع بينهما فيه كلا جمع بخلاف سكون
البناء فانه لازم ليس في شرف الزوال لعدم كون محله قابلا للاعراب ومعرضا له فان قلت
المشهور ان التقاء الساكنين يجوز في اسماء المعدودة وقفا ووصلا وفي غيرها يجوز في الوقف
واما في غير الوقف فانما يجوز اذا كان على حده بان كان الاول حرف لين والثاني مدغما نحو
دابة فاذا سردت تلك الاسماء ساكنة الاعجاز متصلا بعضها ببعض فلا يكون هناك
وقف بل بناء قلت اجاب عنه قدس سره بانها قبل التركيب في حكم الوقف سواء كانت
متفاصلة او متواصلة فان الوقف قطع الكلمة عما بعدها اما لضرورة التنفس او لتحسين
اللفظ او لعدم ما يوجب الوصلة من التركيب انتهى فان قلت قوله قدس سره فان الوقف
قطع الكلمة الخ يوجب كونها قبل التركيب وقفا حقيقة لانتفاء ما يوجب الوصلة فلم

قال انها قبله في حكم الوقف قلت في الوقف حقيقة لا يكفي بمجرد القطع لعدم ما يوجب
الوصلة بل لا بد من سكتة بعد القطع قال الرضي وليس كل اسكان وقفا لانه لا بد للوقف
من سكتة بعد الاسكان ولو كانت خفيفة والا لم يبعد المسكن واقفا لانك اذا قلت
من انت ووصلت من بانت لا تسمى واقفا مع اسكانك نون من فعلى هذا يجب في الاسماء
المعدودة سواء كانت من اسماء العدد او اسماء حروف وغيرها ان يراعى فيها احكام
الاسماء الموقوف عليها انتهى ومما يجب ان يعلم انه اشتهر من جواز التقاء الساكنين
في الاسماء المعدودة وقفا ووصلا وفي غيرها وقفا وانا وهم الجواز مطلقا سواء كان
الاول حرفا صحيحا او لا الا انه مخصوص بما اذا لم يكن اولهما حرفا صحيحا قال الرضي اعلم ان الحرفين
الساكنين اذا كان اولهما حرفا صحيحا لا يمكن التقاؤهما الا مع اتيانك بكسرة مختلسة
غير مشبعة على الاول منهما فيحسب المستمع ان الساكنين التقيا ويشاركه في هذا
الوهم المتكلم ايضا فاذا تفطن كل منهما علم ان على الاول منهما كسرة خفيفة نحو بكر بشر
بسر حركت عين الثلثة بكسرة خفيفة والا استحال ان تأتي بعدها بالراء الساكنة ثم
قال بعد كلام طويل فلو ترى ساكنين ملتقيين في اسماء الحروف الا واولهما حرف لين
نحو جيم وال نون اقول وكان المراد هذا او ضاد قاف في حكاية جمعهم بين الساكنين
دون مثل بكر بشر قوله ثم ان مسمياتها اي مسميات هذه الالفاظ التي كونها اسماء الحروف
المباني لما كانت عنصر الكلام اي اصله ومادته التي يتركب منها فقوله وبسايطه التي
يتركب الكلام منها عطف تفسيري له وجواب لما قوله افتتحت السور اي السور
المعهودة المعلومة بطائفة منها اي من تلك الاسماء ولا يحسن ارجاع ضمير منها الى
المسميات اذ المراد افتتاح القراءة والمسميات انما وقعت في افتتاح الكتابة وليس المراد
بافتتاح السور بطائفة منها افتتاح كل سورة من السور المصدرة بها بطائفة منها
بل المراد افتتاح مجموع تلك السور بطائفة من تلك الاسماء لا بجميعها اذ الواقعة في
اوائل السور اربعة عشر اسما كما سيجيء فهذه الاربعة عشر وقعت في اوائل تسع
وعشرين سورة لكن الواقع في بعضها واحد مثل ص وفي بعضها اثنان فصاعدا الى
الخمس فلا يرد ان بعضا من تلك السور ليست مفتتحة بطائفة منها مثل ص وق
فالاولى ترك طائفة هذا وكان المراد بالافتتاح الافتتاح الاصافي اي بعد البسملة
لان

لان الحقيق على مذهبه انما وقع بالبسملة ثم الغرض من هذا الكلام ليس مجرد بيان وجه افتتاح
السور بهذه الاسماء والا لكان يكفي ان يقول وانما افتتحت بها ايقاظا الخ بل الغرض بيان
وجه الافتتاح بها بعد ما بين انها اسماء لحروف الهجاء اذ الافتتاح بها حق لا يخلو عن اشكال
لان اسماء حروف الهجاء انما تذكر حال الهجاء الكلمة فانك انما تقول صاد را با اذا تهجيت
ضرب فاشار بتصدير الكلام بكلمة ثم وجعله جملة شرطية الى ان الافتتاح المعلل بالايقاظ
والتنبيه وقرع الاسماع متأخر عما سبق من جعل هذه الالفاظ اسماء لبسائط الكلام و
مسبب عنه اذ الغايات المذكورة لا تترتب على مجرد الافتتاح بتلك الاسماء بل بملاحظة كونها
اسماء لبسائط الكلام وبهذا التقرير اندفع ايضا انه كيف جاز تعليل جواب لما وهو معلل
بمدخول لما لما ظهر ان جواب لما هو الافتتاح المعلل وان مدخولها سبب لهذا الافتتاح لا لمجرد
الافتتاح قوله ايقاظا مفعول له لقوله افتتحت بحذف اللام وكذا قوله وتنبيها لوجود
شرط جواز حذفها اذ كل من الافتتاح والايقاظ والتنبيه فعل الله تعالى وفي لفظ الايقاظ
والتنبيه اشعار بانهم عن حال القران نائمون وعن اعجازه غافلون فاريد ايقاظهم عن سنة
الغفلة ونومة التعامي لعلهم ينتبهون قوله لمن تحدى بالقران التحدي طلب المعارضة
وقد يطلق على المعارضة يقال تحديت فلانا اذا عارضته فعلى الاول تحدى على بناء المجهول
اي طولب معارضته وعلى الثاني على بناء الفاعل واعلم انه ذكر في الكشاف في وجه وقوع هذه
الاسماء في فواتح السور وجوها ثلثة اولها كونها اسماء للسور وثانيها الايقاظ وقرع
العصا وثالثها تعديد على مثل الاعجاز والمرقتم الاخيرين واخر الاول واورده بصيغة
التمريض اشارة الى سوء ترتيبه وضعف الاول وكونه بمعزل من التقديم لما سبق من
ان الغرض ههنا بيان وجه الافتتاح بهذه الاسماء على تقدير جعلها اسماء لحروف الهجاء من
حيث انها اسماء لها لا مطلقا وقد نبه عليه صاحب الكشاف ايضا حيث قال فان قلت قد تبين
انها اسماء لحروف المعجم فما وجه وقوعها على هذه الصورة فواتح للسور ولما كان الوجهان
الاخيران يجامعان ذلك التقدير ونصححانه وينفع بهما ما يتوجه عليه من انه كيف ذكرت
هذه الاسماء في غير حال التهجي قدمهما المص بخلاف كونها اسماء السور فانه لا يجامع ذلك
التقدير بل يقابله فهو وجه لمجرد الافتتاح بها لا على ذلك التقدير الذي بني الكلام عليه ومن
هذا ظهر وجه ضعفه ايض قوله وتنبيها على ان المتلو عليهم عطف تفسير لقوله ايقاظا

وضمير عليهم راجع الى من وجمعه باعتبار المعنى كما ان افراد ضمير يتحدى باعتبار اللفظ

قوله كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم المراد بالكلام معناه اللغوي فيعم الكلمة لان المتلو عليهم يعمها والمركب والمراد بنظم الكلام مجرد التركيب لا تاليف كلماته مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل لان النظم بهذا المعنى مخصوص بالكلام البليغ والمقصود التنبيه على ان المسميات عنصر مطلق الكلام وبسايطه بليغا كان او لا

قوله فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن اخرهم اشار بالفاء الى انه مايترتب على الايقاظ والتنبيه هو المتنبه للاستدلال على الاعجاز المتلو عليهم وانه من عند الله و بيانه انهم وان علموا بمجرد استماع المتلو انه منظوم مما ينتظمون منه كلامهم لكنه لكونه عبارة عن الكلمات الدالة على معاني مقصودة لا ينتقل الذهن عند سماعها الا الى معانيها للعلم الضروري بان ايرادها ليس الا لافهام معانيها الا للايقاظ والتنبيه واما هذه الاسماء الدالة على بسايط الكلمات فلما خلت مما يستصحبه الكلمات المتلوة من تسابق معانيها الى الافهام المانع عن التيقظ والانتباه تمحضت للايقاظ والتنبيه فيكون كقرع العصا ومس منكبهم لينتبهوا ويتنبهوا بالحالة فيستدلوا على اعجازه قيل ان اعجاز القران ليس لتركيب الحروف بل تركيب الحروف على ما تداول بينهم وانما هو من تركيب الكلمات فعنصر الكلام التبليغ وبسيطه الكلمات فايقاظهم بان حروف الكلمات ما هو عندهم لا يليق بالتنبيه بل اللايق به التنبيه على ان الكلمات هي ما عندهم فتركيبها من عند الله حتى عجزوا انتهى والجواب ان كون منشا الاعجاز تركيب الكلمات لا يستلزم ان يكون عنصر الكلام وبسيطه الكلمات اذ ليس المراد من عنصر الكلام وبسايطه ما ينحل اليه الكلام اعني الاجزاء الاولية حتى يكون هي الكلمات بل المراد ما يكون مبداء له وينتهي اليه تركيبه لان الكلام مركب وقد صرحوا ان كل مركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط اذ البسيط مبداء المركب فعلى هذا بسائط الكلام وعنصره ليست الا الحروف لا الكلمات ففي الايقاظ بان حروف الكلمات هو ما عندهم اخذ بالتحقيق وقطع للمسافة وحسم لمادة الشبهة بالكلية اذ على تقدير التنبيه على ان الكلمات هي ما عندهم يكاد يذهب الى الوهم من اين حصل الجزم بكون هذه الكلمات هي عندهم فلازالة هذا الوهم يجب ان يقال

لان

لان بسائط تلك الكلمات وما ينتهي اليه تركيبها الحروف التي هي ما عندهم فاكتفى بالتنبيه اليه اولا على انك قد عرفت ان المراد بالكلام المعنى اللغوي المتناول للمفرد والمركب لكونه عبارة عن المتلو عليهم وهو عام فوجب ان يحكم عليه بالتاليف على وجه يشمل جميع اقسامه فلا بد ان يقال هو مؤلف من الحروف وما يتوهم من انهم ليسوا غافلين عن ان القران من جنس كلامهم ومركب مما يتركب منه كلامهم حتى يحتاج الى الايقاظ فقد عرفت ما يدفعه وهو ان الايقاظ باعتبار صورة الاستدلال المشعر به قوله فلولا كان من عند غير الله الخ ثم ان معنى قوله لما عجزوا عن اخرهم لما عجزوا كلهم لان قوله عن اخرهم صفة مصدر محذوف اي عجزا صادرا عن اخرهم فيفيد الشمول لان العجز اذا صدر عن اخرهم فقد صدر اولا عن الاول كذا في حاشية الكشاف للسيد قدس سره وقال في شرح المفتاح اي متباعدا عن اخرها بالمجاوزة لو قيد مبالغة ليست في تقدير متباعدا عنها والمبالغة باعتبار الجمع بين معنى التجاوز والتباعد

قوله مع تظاهرهم اي تعاونهم على المضادة والمضارة

قوله وقوة فصاحتهم اي بلاغتهم اذ الاعجاز انما هو باعتبار البلاغة فلو اريد مجرد الفصاحة لجاز ان يكون عجزهم لعدم بلاغتهم مع قوة فصاحتهم لان فصاحة المتكلم لا يستلزم بلاغته لما تقرر ان كل بليغ فصيح وليس كل فصيح بليغا لكن كثيرا ما يسمى البلاغة فصاحة صرح به في التلخيص

قوله عن الاتيان بما يدانيه اي يقاربه فضلا عن المعارضة بما يساويه ويكون ثانيه فكلمة عن متعلقة بعجزوا ولا يلزم تعلق جارين من نوع واحد لما عرفت ان تعلق الاول باعتبار معنى الصدور والتباعد والتجاوز فهو في الحقيقة غير متعلق بعجزوا وما قيل من عدم جواز ذلك فيما اذا كانا كلاهما على معناهما اما اذا اخرجا احديهما عنه وجعلت مع مجرورها بمعنى كلهم فلا كلام في جوازه فمردود بان كونه بمعنى كلهم هو حاصل معناه بعد توجيه التركيب واعتبار التضمين لتصحيح العبارة لانه بمعنى كلهم ابتداء على ان هذا القائل بعد ما فسر عن اخرهم بقوله اي عجزوا كلهم قال وافادة الشمول انما هو عن كلمة عن لانها عندهم للبعد والمجاوزة فيكون معنى قولهم عجزوا عن اخرهم جاوز عجزهم عن اخرهم فافادته الشمول ظاهرة من غير تقييد ولا تضمين فانظر كيف صرح في ابراز المعنى بتقييد جاوز وتضمين العجز معنى البعد

والمجاوزة ثم كيف نفى التقدير والتضمين فهل هذا الا تهافت قوله ولكون منصوب
بتقدير ان عطفا على ايقاظا وتنبيها او مجئ اللام لانتقاد شرط حذفها لعدم كونه فعلا
لفاعل الفعل المعلل به وليدل لتغير الاسلوب من اول الامر على التغاير بين الوجهين
فانهما وان اشتركا في الاشارة الى الاعجاز الا ان الاول بالنسبة الى حال الكلام المنزل
وهذا بالنسبة الى حال المتكلم به المنزل عليه فهما ناظران الى تفسيري قوله تعالى فأتوا
بسورة من مثله من رجوع الضمير في مثله الى ما نزلنا او الى عبدنا قوله اول ما يقرع
الاسماع برفع اول على انه اسم ليكون وقوله مستقلا بنوع من الاعجاز خبره والمعنى ليكون
القارع الاول للسمع من السورة المصدرة بها مستقلا بنوع من الاعجاز بحيث لا يتوقف
اعجازه على ما بعده من الكلام قوله فان النطق باسماء الحروف بيان لوجه كونه مستقلا
بنوع من الاعجاز يعني ان النطق بانفس الحروف في تضاعيف الكلام وان كان مما يتناوله
الخواص والعوام لكن النطق باسمائها يختص بمن خط اي كتب ودرس اي تعلم واخذ
من الغير فيدخل فيه ما اخذ من افواه الرجال قوله فاما من الامي وهو الذي لا يعرف
الكتابة ولا يقدر على مطالعة الكتب فقوله الذي لم يخالط الكتاب صفة كاشفة
للامي فان من اختلط الكتاب اي اهل المكتب والكتبة يلزمه عرفا ان يعرف الكتابة و
يقدر على مطالعة الكتب قوله فمستبعد خارق العادة فيكون معجزة لانها الامر الخارق
للعادة الظاهر على يد مدعي النبوة واعترض صاحب التقريب بان النطق باسامي الحروف
لا اعجاز فيه اذ يمكن تعلمه ولو بسماع من صبي في اقصر مدة واجاب صاحب الكشف بعد
تسليم ان تعلمه بالسماع من الصبي ممكن في نفسه بانه لم يكن من علم محكيهم فضلا عن صبيانهم
لانهم كانوا قوما اميين لم يكن في قريش قضها بقضيضها في ذلك الوقت سوى اثنين
او ثلثة من اهل الخط والهجاء وكانه قاس ذلك الزمان بالزمان الذي هو فيه انتهى
وزبدة الكلام ان صدور هذه الالفاظ ممن لم يمارس الخط والكتابة واشتهر بعدم الممارسة
ولم يكن من عادته الاقتباس بديع غريب كالعرب العرباء اذا تكلم بالزنجية وكانت
في كلام المصرحيث اقحم لفظ النوع في قوله مستقلا بنوع من الاعجاز نوع اشارة
الى دفع هذا الاعتراض فان فيه ايماء الى انه ليس فيه حقيقة الاعجاز بان يكون ممتنع الصدور
عن البشر بل فيه شائبة الاعجاز لكونه مستبعدا مستغربا من جهة صدوره عمن يستبعد

منه ذلك نظرا الى حاله من كونه نشا بين اظهر قوم اميين لا يعلمون الكتاب الا اماني
كالكتابة والتلاوة اي كاستبعاد الكتابة والتلاوة منه من قبل ان ينزل عليه
الكتاب كما نطق به قوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك الآية قوله
سيما وقد راعي في ذلك الخ سي بمعنى المثل يقال هما سيان اي مثلان قال الرضي وتصرف
في هذه اللفظة اي لا سيما تصرفات كثيرة لكثرة استعمالها فقيل سيما بحذف لا و
سيما بتخفيف الياء مع وجود لا وحذف لا انتهى وما في لا سيما اما زائدة او موصولة
او موصوفة ومعناه على الاول نفي المثل فقط اي لا مثل وعلى الاخيرين نفي المثل مع سحة
المعرف والمنكر هذا اصله ثم جعل بمعنى خصوصا فنصب سي في الاصل على انه اسم
لا التي لنفي الجنس والخبر محذوف والتقدير لا مثل كذا موجود وبعد جعله بمعنى خصوصا
يكون منصوب المحل على المصدر لقيامه مقام خصوصا واللفظ يكون باقيا على نصبه
الذي كان له في الاصل حين كان اسم لا اذ المنقول من المعنى الاصلي المذكور الى هذا المعنى
هو مجموع لا سيما الا ان المناسبة انما يتحقق بين معنى لا سيما وبين التخصيص وفيما
بعده ثلثة اوجه الجر باضافة سي اليه ان كانت ما زائدة كما في غضبت من غير ما جرم
والرفع على انه خبر مبتدا محذوف ان كانت ما موصولة او موصوفة والنصب على الاستثناء
لان النحاة عدوه من كلمات الاستثناء وصرح به الزمخشري في المفصل ايضا لكن الرضي
لم يرض به وقال واما لا سيما فليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل المذكور بعده منبه
على اولويته بالحكم المتقدم وانما عد من كلماته لان ما بعده مخرج عما قبله من حيث اولوية
بالحكم المتقدم انتهى وقال بعض الفحول من اجلة المحققين وتحقيقه انه للاستثناء
عن الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه اتم بحكم من جنس الحكم السابق انتهى ولا يخفى
عليك ان هذا انما يتم على مذهب من قال ان حقيقة الاستثناء مجرد الاخراج عن
المتعدد لا بشرط الحكم على المخرج اذ الحكم في المخرج بوجه اتم من جنس الحكم السابق
لا يقدح في تحقق حقيقة الاستثناء التي هي الاخراج لا بشرط الحكم اذ عدم اشتراط
الحكم لا يستلزم اشتراط عدم الحكم واما على مذهب من قال ان الاستثناء من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي فعنده حقيقة الاستثناء هو الاخراج عن المتعدد بشرط
الحكم على المخرج بنقيض حكم المتعدد حتى ان كان حكمه سلبا حكم على المخرج ايجابا

وبالعكس نحو لايتم ما ذكرنا تأمل وقد يستشكل ايضا بان الحكم بكونه من كلمات الاستثناء يأبى
دخول العاطف عليها كما في قول امرء القيس ولا سيما يوم بدارة جلجل لان العاطف لا يدخلها
فلا يصح جاء القوم ولا زيد ويأبى ذكر الواو ايضا بعد سيما كما في قول المص سيما وقد ادعى الخ
لان توسيط العاطف بين كلمة الاستثناء والمستثنى مما لم يعهد ويندفع الاول بما ذكره
الرضي من ان الواو فيه اعتراضية كما في قول الشاعر «فانت طالق والطلاق الية» اذ هو
مع ما بعدها بتقدير جملة مستقلة ويندفع الثاني بما يستنبط من كلام الرضي ايضا
من كون الواو حالية ويؤيده كلمة قد في قول المص «وقد ادعى» اي ادعى الامي فان المعنى
ان النطق باسماء الحروف كيف ما اتفق مستغرب من الامي ونوع معجزة له خصوصا حال كونه
مراعيا في ذلك النطق «ما يعجز عنه الاديب» اي الماهر في الفنون الادبية «الاديب» اي الفهم
العاقل الفايق في فنه اي فن الادب والمقصر بهذه الاوصاف المبالغة الاكيدة وقد توهم بعض
شراح الكشاف وتبعه بعض ارباب الحواشي ايضا ان اعتراض صاحب التقريب انما يندفع بلا خلة
قوله سيما وقد ادعى الخ اي المستغرب ليس مجرد التلفظ بها بل مع لطايفها التي ذكرت
بعد قوله سيما الخ فان تلك اللطائف لا يمكن رعايتها من امي الا بوحي فالقدس سره ورد
هذا بانه صريح كلام المص دال على ان المستغرب هو النطق باسامي الحروف مطلقا مع الاشتهار
بعدم الاقتباس وايضا المقصر بيان الفائدة في كل فاتحة وتلك الرعاية انما هي في الفواتح
باسرها وايضا لا يفهم ما منها الا ماهر في اوصاف واحوالها بعد تأمل بليغ وربما لم يتفطن
بها قبل المص احد من حذاق العلماء المتبحرين فيما يتعلق بالحروف فضلا ان يتفطن بها غيرهم
فكيف يكون اول ما يقرع اسماع المخاطبين بها مستقلا بوجه من الاعجاز وتنقدح من
دلائل الاعجاز انتهى وفي عبارة المص مانع اخر عن هذا الحمل سوى ما ذكر من الوجوه
وهو ان سيما انما يستعمل اذا تم ما قبله وجعل ما بعده زيادة تأكيد «قوله وهو اي
ما يعجز عنه الاديب» فالضمير راجع الى ما في قوله ما يعجز عنه والقول بانه راجع
الى مصدر ادعى وهو الانسب للايراد وارجاعه الى ما في ما يعجز مرجوح لانه
يقتضي الى ان يكون ما يعجز عنه الاديب امرا اخر وراء الايراد المذكور ويكون ذلك
الايراد رعاية ذلك الامر الاخر مع ان الظاهر ان ما يعجز عنه الاديب هو هذا
الايراد لا امر اخر يكون هذا الايراد رعايته لا اظنك في مرية منه فحاصل المعنى

انما يعجز

انما يعجز عنه الماهر هو انه اورد في هذه «الفواتح اربعة عشر اسما» اي بعد اسقاط
المكررات والا فمجموع الاسامي المذكورة فيها مع تكرارها ثمانية وسبعون اسما
لكن الباقي بعد اسقاط ما تكرر اربعة عشر اسما وهي الالف واللام والميم والصاد
والراء والكاف والهاء والياء والعين والطا والسين والحاء والقاف والنون
بجمع مسميات تلك نص حكيم قاطع له سر «قوله هي نصف اسامي حروف المعجم»
اي هذه الاسماء الاربعة عشر الموردة في هذه الفواتح نصف اسامي حروف المعجم في
القاموس وحروف المعجم اي الاعجام مصدر كالمدخل اي من شانه ان يعجم انتهى وفي الصحاح
المعجم النقط بالسواد وغيره مثل التاء عليها نقطتان تقول اعجمت الحرف وعجمته بالتشديد
ولا تقول اعجمته مخففا ومنه حروف المعجم وهي الحروف المقطعة يختص اكثرها بالنقط
من بين حروف سائر الامم ومعناه حروف الخط المعجم كما يقول مسجد الجامع وصلوة الاولى
وناس يجعلون المعجم مصدرا بمعنى الاعجام كالمدخل والمخرج اي من شان هذه الحروف
ان يعجم اي ينقط وقيل حقيقة اعجمت الحرف ازلت عجمته فالمعنى حروف الاعجام اي ازالة
العجمة انتهى ونقل الازهري عن الليث ان الحروف المقطعة سميت معجمة لانها اعجمية اي لا بيان
لها وان كانت اصولا للكلام كلها واما كتاب معجم فمعناه منقط ليتبين عجمته فيكون
الهمزة للسلب «قوله ان لم يعد الالف» اي المدة الساكنة «فيها» اي في حروف المعجم بعني
ان اربعة عشر انما ليست نصف اسامي حروف المعجم نصفا مستويا بلا زيادة عليه ولا
نقصان عنه على ما مشى اليه صاحب الكشاف بل كونها نصفها المستوي مشروط
بان لا يعد الالف الساكنة في حروف المعجم «حرفا برأسها» اما بان لا يعد حرفا اصلا
بناء على انها اصلية في الاوضلبا تكون منقلبة عن الواو او الياء والهمزة او متولدة
من اشباع الفتحة او يعد حرفا لكن لا برأسها بل يندرج مع الهمزة تحت مدلول الالف
بناء على ان اسم الالف يتناولهما معا وانهما متحدتان ذاتا وانما التغاير بينهما باعتبار
السكون في الالف والحركة في الهمزة ولذلك قيل الالف اما ساكنة واما متحركة فاذا
لم تعتبر اصلا او ادرجت مع الهمزة تحت الالف يكون الاسامي ثمانية وعشرين ونصفها
المستوي اربعة عشر بخلاف ما اذا عدت حرفا برأسها بناء على انها اسم للمدة التي
هي وسط جاء شاء كما هو المتعارف عند الجمهور فيرتقي عدد الاسامي الى تسع وعشرين

اذ المحرك ح يكون خارجة عن العدّ لعدم اندراجها تحت الالف فيحتاج في عدّها الى
لفظ الهمزة كما قال سيبويه اصل الحروف العربية تسعة وعشرون حرفا وهي الهمزة
والالف والهاء وساقها الى اخرها بحسب ترتيبها في المخارج وبهذا البيان اندفع
ما توهّم انه لا حاجة الى هذا الشرط لان الاسماء الاصلية لحروف المعجم ثمانية وعشرون
لان لفظ الالف مشترك بين المدّة والهمزة مستحدث لا اصلي والمذكور في التهجي الالف
لا الهمزة فاربعة عشر نصف تحقيقي على الاطلاق من غير شرط لما عرفت ان هذا مبني
على اندراجهما تحت مدلول الالف وعدم عدّ المدّة حرفا برأسها وان كونها تسعا و
عشرين مبني على اعتبارها حرفا برأسها بتخصيص اسم الالف بالساكنة فلا بدّ من الشرط
الذي ذكره المص **قوله** في تسع وعشرين سورة ظرف مستقر منصوب المحل على انها
حال عن مفعول اورد اي اورد اربعة عشر اسما كائنة في تسع وعشرين سورة او صفة
مصدر محذوف اي ايرادا كائنا في تسع الخ فظرف لغو متعلق باورد بعد ما اعتبر
تعلق الظرف الاول اعني قوله في هذه الفواتح به ولا يجوز تعلقه بنفس اورد والا
يلزم تعلق جارين من جنس واحد بفعل واحد وهو غير جائز وقيل بدل من هذه الفواتح
او حال منه او صفة له والفصل للمتقدم **قوله** بعددها اي حال كون تسع وعشرين
سورة ملتبسة بعدد حروف المعجم او مساوية له فهو حال مما قبله او هي كائنة
بعددها على ان يكون خبر مبتدا محذوف **قوله** اذا عدّ فيها اي في حروف المعجم الالف
الساكنة وقد سبق بيان كيفية عدّها منها وارتقاء عددها ع الى تسع وعشرين ولا شك
ان ايراد نصف اسامي جميع الحروف باعتبار في سور عددها عدد جميع الحروف باعتبار
اخر غير متصوّر من الامي فهو ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وفي ايراد كلمة ان في جانب
عدم العدّ وكلمة اذا في جانب العدّ اشارة الى ان المتحقق هو العدّ وان عدم العدّ مشكوك
غير مقطوع **قوله** مشتملة على انصاف انواعها منصوبة على انها حال من اربعة عشر
والانصاف جمع نصف والمراد بها ما هو اعم من التحقيقية والتقريبية كما ستعرف كلا
منها في محله ان شاء الله تعالى وليس المراد بالانواع جميعها لانها كثيرة يرتقي عند البعض
الى اربعة واربعين نوعا وبعضهم زاد وبعضهم نقص وللناس فيما يعشقون مذاهب
فالمراد مشاهير انواعها وهي ما ذكره المص هاهنا فلا يرد انها مشتملة على تمام بعض انواعها

لحروف

لحروف الغنة وهي الميم والنون الساكنة والحرف المكرّر كالراء ثم ان المذكور في الكشاف
لفظ الاجناس والمص عدل الى لفظ الانواع وهو الموافق لما ذكر في المفتاح حيث قال في
قسم الصرف ومساق الحديث لا يتم الا بعد التنبيه على انواع الحروف التسعة والعشرين
وكلا يخفى انها تتنوع الى مجهورة ومهموسة الخ وليس هذا مبنيا على انه لا فرق عند اهل
العربية بين الاجناس والانواع حتى يكون وجه العدول التفنن في العبارة بل وجهه هو
ان هذه الاقسام ليست تحتها الا الجزئيات الحقيقية ولهذا مثلوها باعيان الحروف
وفوقها كليات مترتبة اذ فوقها حروف الهجاء ثم مطلق الحروف ثم مطلق الصوت
فهي في هذه السلسلة وقعت اخرها منتهية الى الاشخاص كالانسان في سلسلة الكليات
المترتبة فهي نوع اخير وفوقها اجناس وتحتها اشخاص ويجب ان يعلم ايضا ان تقسيم
حروف الهجاء الى هذه الاقسام ليس تقسيما واحدا حقيقيا الى اقسام متباينة كتقسيم
العنصر الى الاربعة اذ لا تباين بين الشديدة والرخوة مثلا والمجهورة والمهموسة بل هناك
تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة الى اقسام متخالفة متداخلة غير متباينة متمايزة
بالاعتبارات والحيثيات فلا يلزم التباين بين جميع اقسامها بل بين اقسامها الخارجة
من كل تقسيم تقسيم على ما هو شان التقسيمات المستانفة لشيء واحد **قوله** فذكر من المهموسة
شروع في تفصيل ما اجمله من انها مشتملة على انصاف انواع حروف المعجم يعني انها تتنوع باعتبار
ضعف الاعتماد على المخرج وقوته الى مهموسة ومجهورة فذكر من المهموسة كذا ومن المجهورة كذا
وقدّم المهموسة لان المذكور نصفها التحقيقي بخلاف المجهورة على ما سيجيء بيانه **قوله** وهي
اي المهموسة وفي بعض النسخ وهو فتذكير الضمير باعتبار الخبر واشتقاقها من الهمس وهو في اللغة
الصوت الضعيف الخفي قال تعالى فلا تسمع الا همسا وعرفها علماء الاشتقاق بوجوه
اظهرها ما ذكره المص بقوله وهي ما يضعف الاعتماد على مخرجه وتوضيح المقام ان للانسان
نفسا ضروريا ممتدا من قبل الطبيعة دون تكلف اختياري وذلك النفس هواء خارج
من الجوف مارّا بمضايق الحلقوم ووسط اللسان وحافتها الى فضاء الفم والصوت
كيفية عارضة لهذا النفس والحروف كيفيات عارضة للصوت يصير بها قطعا
مختلفة بالات متعددة لذلك من الحنجرة والعضلات والشفة فالنفس الضروري
مطية للصوت ومركب للحروف والمخارج عبارة عن مواضع خروج النفس والمراد بالاعتماد

عليها تمانعتها ومصاوتتها للنفس الخارج وهذه الممانعة مراتب متفاوتة قوة وضعفا فان ضعفت بحيث لا يبقى لها اثر مفاوقة اصلا فهناك لا يتكيف شئ منه بكيفية الصوت والحرف فيصير نفسا ساذجا وان قويت لكن لا الى حد يتكيف كله بكيفية الصوت والحرف بل ببعضه فهو الهمس وان قويت واشتدت حتى تكيف كله بتلك الكيفية فهو الجهر فما قال بعضهم من ان الجهر اشباع الاعتماد في مخرج الحرف ومنع النفس عن ان يجرى معه والهمس بخلافه وكذا ما قيل الجهر انحصار النفس في مخرج الحرف والهمس جريه فذلك فمرجع الكل الى ما ذكره المص من ضعف الاعتماد على المخرج وقوته قالوا والذى يعرف به تباينهما انك اذا كررت القاف فقلت ققق وجدت النفس الخارج كله متكيفا بكيفية الصوت محصورا لا تحس معها بشئ واذا قلت ككك وجدت بعض النفس باقيا بلا صوت قال في المفصل ترديد الكاف فيجد النفس مقاودا لها ومساوقا لصوتها **قوله** وتجمعها اى المهموسة ستشحثك خصفه اى هذا القول والهاء في خصفه للوقف وهي اسم امرأة والتحث الالحاح في المسئلة ومنه يقال للمكدى شحاث ونقل عن الزمخشرى في الحواشى معناه ستكدى عليك هذه المرأة اقول المراد منه ومن غيره ههنا مجرد الحروف المجموعة في هذا القول من غير قصد الى معناه ولو ركبت هذه الحروف مثلا بغير هذا الترتيب لحصل المقصود ايضا ذكره في القاموس والحروف المهموسة حثه شخص فسكت **قوله** نصفها منصوب على انه مفعول لذكر والمراد النصف التحقيقى لان تلك الحروف عشرة والمذكور في الفواتح خمسة ذكرها المص بقوله الهاء والحاء والصاد والسين والكاف فالمتروك ايضا خمسة وهي التاء والشين والثاء والخاء والفاء وتخصيص تلك الخمسة بالذكر لكونها حروفا نورانية **قوله** ومن البواقى عطف على قوله من المهموسة اى ذكر من البواقى وهي الحروف التى بقيت من تلك العشرة المهموسة وقوله المجهورة صفة للبواقى اشارة الى انه لا واسطة بين المهموسة والمجهورة كما بين الشديدة والرخوة بل ما عدا المهموسة مجهورة ولم يعرف المجهورة بما يقوى الاعتماد على مخرجه اعتمادا على ما يفهم من تعريف ما يقابله بما يقابله وقوله نصفها منصوب ايضا بذكر المذكور الملحوظ في المعطوف وقوله يجمعه اى هذا النصف لن يقطع امر على صيغة المجهول اى هذا القول لان الحروف المجموعة فيه تسعة وهي نصف ثمانية عشر

الباقية

الباقية بعد اخراج العشرة المهموسة من جميع الحروف الثمانية والعشرين فهذا النصف ايضا تحقيقى لكن هذا اذا لم يعد الالف حرفا برأسها واما اذا عد فهى نصف تقريبى لان الباقى بعد العشرة ح تسعة عشر ولا نصف لها صحيحا واعلم ان المص ذكر في المجهورة قوله يجمع نصفها المذكور في الفواتح ولم يذكر قوله يجمع مجموعها وفى المهموسة عكس الامر فذكر قوله يجمع جميعها ولم يذكر لنصفها المذكور في الفواتح قوله يجمعه بل عدها باسمائها فكانه بنى الامر على الشهرة لا على العدم لوجود قول جامع بجميع حروف المجهورة ايضا وهو ظل قو ربض اذ غزا جند مطيع لكنه لم يشتهر اشتهار ستشحثك خصفه العقا اسم موضع وربض بالتحريك الماوى **قوله** ومن الشديدة الثمانية المجموعة في اجدت طبقك اى وذكر من الحروف الشديدة التى عددها ثمانية يجمعها قولك اجدت طبقك على صيغة الخطاب من الاجادة وطبقك بفتح الباء ونصب لفظ في معناه جعلت طبقك جيدا واعلم انهم قسموا حروف الهجاء قسمة مستانفة الى ثلاثة اقسام شديدة ورخوة وما بينهما وجعل بعضهم هذه القسمة ثنائية والمص اختار ها النقل الاقسام وايسهل الضبط ولم يذكر لها تعريفا لعدم اختلافهم في تعريفها مع ان المقصود ههنا تعيين انواع الحروف باعيانها واعدادها لتميز المذكور من كل منها في الفواتح عما ليس بمذكور كيفا وكما واما تعريف المهموسة فقد عرفت انهم ذكروا له حدودا والمص نبه بالتعريف المذكور على انه اظهرها واكتفى هناك بالتعيين لتعريفه عن التعيين العددى وههنا عينها بالعدد لان المطلوب هو هذا التعيين كما عرفت قال الشيخ الرضى في شرح الشافية ونعنى بالشديدة ما اذا نطقت به لم يجر الصوت وبالرخوة يجرى الصوت عند النطق به ثم قال والفرق بين الشديدة والمجهورة ان الشديدة لا يجرى الصوت عند النطق بها بل انك تسمع به في آن ثم ينقطع والمجهورة لا اعتبار فيها بعدم جرى الصوت بل الاعتبار فيها بعدم جرى النفس عند الصوت بها وقال واذا اشبعت الاعتماد وجرى الصوت كما في الضاد والظاء والزاء والعين والغين والياء فهى مجهورة رخوة واذا اشبعته ولم يجر الصوت كالقاف والجيم والطاء والدال فهى مجهورة شديدة انتهى فعلم ان مناط الشدة والرخاوة على اعتبار جرى الصوت وعدمه لا على اعتبار جريان النفس وعدمه كما في المجهورة والمهموسة فسقط ما توهم ان انحصار جرى الصوت في مخرجه انما هو بمنع جريان النفس

مع النطق بالحرف وهو ناش من قوة اعتماد الحرف على مخرجه فلا معنى لذكر بعض الحروف
المهموسة كالكاف وبعض الحروف المجهورة كالقاف والطاء في الحروف الشديدة **قوله**
اربعة . بالنصب مفعول ذكر المقدر يجمعها . اي يجمع هذه الاربعة اطقلك . اي حروف
هذا القول ولم يقل بصفتها يجمعه كذا كما في الاوليين بل صرح بالعدد ليناسب اصله
الذي صرح بعدده اعني كونه ثمانية والاقط مثلثه طعام يتخذ من اللبن والكاف للخطاب
قوله ومن البواقي . اي وذكر من الحروف الباقية بعد الثمانية الشديدة وهي عشرون
حرفا الرخوة بالجر صفة للبواقي عشرة وهي نصفها تحقيقا انه بعد الالف حرفا بين ثنها
بل خص بالهمزة ليختص بالشديدة وانما لم يكتف بقوله من الرخوة كما في الكشاف بل قيده
بالبواقي ليكون نصا على اختيار القسمة الثنائية لا القسمة الثلاثية الي الرخوة والشديدة
وما بينهما كما عرفت وكلام صاحب الكشاف ههنا وان كان ظاهرا في انه اختار القسمة الثنائية
الا انه اختار الثلاثية في المفصل وصرح به وكان المناسب تقديم الرخوة على الشديدة
على مجازاة تقديم المهموسة على المجهورة لمزيد مناسبة بين المهموسة والرخوة الا انه نظر
الي قلة المعدودات وكثرة البواقي فيهما **قوله** يجمعها . صفة عشرة وضمير المفعول راجع اليها
اي يجمع تلك العشرة وفاعل يجمع قوله . خمس على نصره . اي حروف هذا القول في القاموس
حمس كفرح اشتد وصلب في الدين والقتال انتهى فكان معنى هذا القول قاتل على نصره
ومما يليق ان ينبه عليه في هذا المقام انه يمتحن المجهورة بان تكررها مفتوحة او مضمومة
او مكسورة كما سبق في قفق بخلاف المهموسة فانها يكفي فيها التكرير ولو بدون الحركة ولما
الشديدة والرخوة فالمعتبر في امتحانهما اسكان الحروف كما في المفصل ويعرف تباينهما
بان تقف على الجيم والشين فتقول الج والطش فانك تجد صوت الجيم راكدا محصورا لا تقدر
على مده وصوت الشين جاريا تمده ان شئت قال الرضي وانما كررت الحروف في امتحان
المجهورة لانك لو نطقت بواحد منها غير مكرر فعقيب فراغك منه يجري النفس بلا فصل
فتظن ان النطق انما خرج مع المجهورة لا بعده فاذا تكرر وطال زمان الحرف ولم يخرج
مع تلك الحروف المكررة نفس عرفت ان النطق بالحروف هو الحابس للنفس وانما حركت
الحرف لان التكرير بدون الحركة محال واما المهموسة فانك اذا كررتها مع استتباع
الحركة او بدونها فان جوهرها لضعف الاعتماد على مخارجها لا يحبس النفس فيخرج النفس

ويجري

ويجري كما تجري الصوت بها نحو ككك وانما اعتبر في امتحان الشديدة والرخوة اسكان الحروف
لانك لو حركتها والحركات ابعاض الواو والياء والالف وفيها رخاوة ما جرت الحركات
لشدة اتصالها بالحروف الحروف الشديدة الي شيء من الرخاوة فلم يتبين شدتها انتهى
قوله ومن المطبقة . اي وذكر من الحروف المطبقة بفتح الباء وهي حروف ينطبق معها الحنك
الاعلى على اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك كالطبق على اللسان فيكون الحروف
التي تخرج من بينهما مطبقا عليها فالحرف مطبق عليه فهو من قبيل الحذف والايصال كالمشترك
في المشترك فيه ولم يعرفها اكتفاء بما ذكره القوم لاتفاقهم في تعريفها ولما لم يكن لها قول
جامع ذكرها باسمائها فقال . التي هي الصاد والطاء والضاد والظاء . اي اربعة هي المهملتان
والمعجمتان وقوله . نصفها . اي ذكر من هذه الحروف الاربعة المطبقة نصفها اعني المهملتين
الصاد والطاء **قوله** ومن البواقي المنفتحة اي وذكر من الحروف الباقية التي تسمى بالحروف
المنفتحة لانها ينفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها فهي مقابلة للمطبقة و
مخالفتها في النطق بها انطباقا وانفتاحا فقوله نصفها مفعول ذكر المقدر فيكون
المذكور اثنى عشر حرفا من الحروف الباقية بعد اخراج الاربعة المطبقة من جميع الحروف
اربعة وعشرون وهي الالف واللام والميم والراء والكاف والهاء والياء والعين
والسين والحاء والقاف والنون **قوله** ومن القلقلة . اي وذكر من الحروف القلقلة
وتسمى حروف القلقلة ايضا وهي من قلقله اذا حركه فسميت بها لعدم ظهور سكونها لما
لم يتحرك ونقل عن ابن الحاجب انها لشدة صوتها من القلقلة التي هي صوت الاشياء اليابسة
والاول هو الموافق لما في القاموس من ان القلقل والقلاقل بضمهما المعوان السريع التقلقل
اي التحرك انتهى **قوله** وهي حروف تضطرب عند خروجها . وعرفها القوم بانها حروف
يصحبها ضغط اللسان في مخرجها عند الوقف مع شدة الصوت المتصعد من الصدر
ولما كان هذا الضغط التام يمنع خروج ذلك الصوت حتى اذا اريد بيانها للمخاطب احتيج
الي القلقلة اللسان وتحريكه عن موضعه حتى يخرج صوتها فيسمع عدل المصنف عن تعريفهم
واشار الي ان الاحسن في تعريفه هو ما ذكره وان ما ذكروه من الضغط لا يكفي ما لم ينضم
اليه تحريك اللسان والاضطراب عند اخراجها من مخرجها كيف وهذه الحروف جامعة
بين وصفي الشدة والجهر لكونها مجهورة شديدة فالجهر مانع للنفس عن جريانه

والشدة مانعة للصوت عن جريانه فلولا الاضطراب والتكلف لم يتبين عند المخاطب مع ان الاضطراب يناسب معناها اللغوي الذي هو الحركة بخلاف الضغطة فانها لا تناسبه قوله ويجمعها اي يجمع حروف القلقلة المعرفة بما ذكر قد طبج هو بفتح الطاء المهملة وكسر الباء الموحدة والجيم وفي القاموس وحروف القلقلة قطب جد وهذا اخف واوضح مما ذكره المص وهو المذكور في الشاطبية وسائر كتب القراءة ايضا وبالجملة حروف القلقلة الحروف الخمسة المجموعة في القول المذكور وطبج على وزن فرح من الطبج وهو الضرب على الشيء الاجوف كالطبل والاثر واستحكام الحماقة وقوله نصفها الاقل اشارة الى ان المذكور منها النصف التقريبي الاقل الذي هو الطاء والقاف اذ لا يتصور في الخمسة النصف التحقيقي وقوله لقلتها تعليل لذكر النصف الاقل مع تحقق النصف التقريبي في النصف الاكثر ايضا انما اختار النصف الاقل لقلة هذه الحروف في نفسها فيناسبها ترجيح جانب القلة والحروف المطبقة وان كانت اقل منها لكن لها نصف تحقيقي ويؤيد هذا ان الحروف الباقية بعد اخراج الخمسة لما كثرت اختير نصفها الاكثر لانها ثلثة وعشرون والمذكور منها اثنى عشر وهو نصفها الاكثر فرجح على النصف الاقل لمناسبته الكثرة وانما لم يذكر المص هنا البواقي لعدم تسميتهم اياها باسم خاص كسائر البواقي قوله ومن اللينين الياء اي وذكر من الحرفين اللينين وهما الياء والواو الياء فقط وانما سميتا باللين لخروجهما في لين بلا كلفة على اللسان لاتساع مخرجهما وهو يوجب انتشار الصوت وانما خص الياء منهما بالذكر لانها اي الياء اقل ثقلا من الواو بعد اشتراكهما في اصل الثقل ولم يعتبر الالف الساكنة مع انهم عدوها من اللين ايضا حتى قال في المفصل اللينة حروف اللين بصيغة الجمع لكونها في الاغلب منقلبة عن الواو والياء قوله ومن المستعلية اي وذكر من الحروف المسماة بالمستعلية ولما كان تعريفهم اياها بما يرتفع بسببها اللسان الى الحنك يوهم اتحادها مع المطبقة وعدم الفرق بينهما مع انها اعم من المطبقة لانها هي الاربعة المطبقة مع ثلثه اخرى كما سيذكرها احتاج الى بيان الفرق بينهما بان المعتبر فيها مجرد ارتفاع اللسان الى الحنك سواء وصل الى حد انطباق الحنك عليها او لا يصل الى ذلك الحد كما في الثلثة الزائدة على الاربعة المطبقة من تلك السبعة فالمص

عدل عن تعريفهم ونبه على ان الاولى في تعريفها ان يقال وهي الحروف التي يتصعد الصوت بها في الحنك الاعلى اي يستعلي الصوت عند النطق بها ويخرج من جهة الحنك الاعلى سواء ارتفع اللسان واستعلى الى حد انطباق الحنك الاعلى على محاذيه او لم يرتفع الى ذلك الحد بل ارتفع واستعلى اقصاه الى الحنك بلا انطباق ثم عين عددها وذكرها باسمائها لزيادة تعيينها وتمييزها فقال مصرحا بعددها وهي سبعة ثم ذكرها باسمائها فقال مبينا لتلك السبعة القاف والصاد والطاء المهملتان والخاء والغين المعجمتان والضاد والظاء المنقوطتان فالاربعة منها مطبقة والثلثة من المنفتحة قوله نصفها الاقل بالنصب مفعول ذكر المقدر اي ذكر منها النصف التقريبي الاقل وهو الصاد والطاء والقاف اذ ليس للسبعة نصف صحيح فوجه اختيار النصف الاقل هو المناسبة في القلة لانها قليلة بالنسبة الى البواقي في المنخفضة والمذكور في بعض النسخ نصفها الاكثر وهو سهو من الناسخ لعدم مطابقته للواقع ومن لم يتنبه لهذا قال كان ينبغي ان يقول في المنخفضة نصفها الاقل قوله ومن البواقي المنخفضة اي وذكر من الحروف الباقية بعد اخراج السبعة من جميع الحروف المسماة تلك الباقية بالحروف المنخفضة لانخفاض اللسان وتسفله عن الحنك الاعلى عند التلفظ بها فقوله نصفها مفعول ذكر المقدر على ما مر غير مرة والمراد النصف الاكثر اذ البواقي بعد اخراج السبعة احد وعشرون ولا نصف لها صحيحا والمذكور هو احد عشر وهو اكثرها فاختار الاكثر لكثرتها بتعمد ولما احتمل ان يكون النصف المذكور نصفا تحقيقيا بان يعد الالف حرفا برأسها حتى يكون البواقي اثنين وعشرين فيكون احد عشر نصفا صحيحا لها اطلق النصف ولم يقيده بالاكثر قوله ومن حروف البدل اي وذكر من حروف البدل قال ابن الحاجب في الايضاح انما نعني بحروف البدل الحروف المبدلة لا المبدل منه بدليل ان العين تبدل منها والتاء تبدل منها وليست معدودة من حروف الابدال بالاتفاق ثم قال فاذا كان كذلك فعد السين من حروف البدل خطأ لانها لا تبدل قوله وهي اي من حروف البدل احد عشر ولما كان ما ذكره صاحب المفصل في بيان حروف البدل لا يخلو عن خلل واضطراب حيث عد اولا حروفه حروف الزيادة والطاء والدال والجيم فيكون ثلثة عشر لان حروف الزيادة وقال ثانيا ويجمعها قولك استنجده يوم صال زط وحروفها خمسة عشر ينافي

ذكره آنفا وكأنه لهذا زيد في بعض نسخ المفصل على الثلثة المذكورة الصاد والزاي
واشار ثالثا الى انها اربعة عشر حيث ورد في التفصيل اربعة عشر حرفا غير السين
الحائل الطمر كونها احد عشر على رأس النحاة فقال على ما ذكره سيبويه واختاره ابن جني
بتشديد النون وسكون الياء قوله ويجمعها اي يجمع حروف البدل المأخوذة على ما ذكره
سيبويه اجد طويت منها اي هذا القول فان مجموع حروف هذا القول احد عشر فان منها
منها واجد فعل المضارع المتكلم من الوجدان وطويت بالخطاب بمعنى اعرضت يقال
طوى الكشح عنه اي اعرض وضمير منها يرجع الى المحبوبة والمعنى اجد انك طويت الكشح واعرضت
عن المحبوبة والنون وتلك مثاله لكل واحد من هذه الحروف مما ذكره القوم فالهمزة تبدل
من حروف اللين حمراء وقائل وبايع والجيم تبدل من الياء المشددة في الوقف نحو ابو علج
ومن غير المشددة كما في قوله لاهم ان كنت قبلت حجتج فلا يزال شاحج ياتيك بج اي كنت
قبلت حجتي فلا يزال الحماري ياتي لزيادة بيتك بي والدال تبدل من التاء نحو اجدمعوا
في اجتمعوا والطاء تبدل من التاء اصطبر في اصتبر من الصبر والواو تبدل من اختيها ومن
الهمزة نحو ضويرب في تصغير ضارب وطوبى في طيبى وجونة في جؤنة والياء تبدل من اختيها
ومن الهمزة ومن احد طرفي التضعيف نحو مفيتح في مفتاح وميزان في موزان وذيب في ذئب
وامليت في امللت والتاء تبدل من الياء والواو نحو اتعد في اوتعد وتجاه في وجاه والميم
تبدل من اللام كما في قوله عليه السلام ليس من امبر امصيام في امسفر ومن النون نحو عمبر
في عنبر والنون تبدل من الواو واللام صنعاني في صنعاوي ولعن في لعل والهاء تبدل
من الهمزة والالف والياء نحو هرقت في ارقت وحيهله في حيهلا وهذه امة الله اي هذي
والالف تبدل من اختيها ومن الهمزة نحو قال وباع وشال وتمام تفصيل بحث الابدال في المفصل
والشافية فليطالع ثم قوله الستة منصوب على انه مفعول ذكر المقدر ولما لم يكن
لاحد عشر نصفا صحيحا ذكرت الستة التي هي النصف الاكثر واشار الى ان وجه اختياره
على النصف الاقل شيوعها وشهرتها حيث وصف الستة بقوله الشايعة المشهورة ومعنى
شيوعها انها لا خلاف في كونها من حروف البدل ومعنى شهرتها ان جعلها بدلا من غيرها
اكثر في الاستعمال قوله التي يجمعها اطمين اي يجمع هذه الستة هذا القول قيل هما جبلان
قوله وزاد بعضهم سبعة اخرى اي زاد البعض في حروف البدل على احد عشر سبعة

احرف

اخرى حتى بلغت ثمانية عشر حرفا قوله وهي اللام اي تلك السبعة هي اللام مع ما عطف عليه
من الستة الباقية فان ملاحظة العطف في مثله مقدم على الربط قوله في اصيلال فان اصله
اصيلان تصغير اصلان بضم الهمزة جمع اصيل كبعران في جمع بعير فابدل اللام من النون لقرب
المخرج والاصيل هو ما بين العصر الى المغرب قوله والصاد والزاء باهمال الاول واعجام
الثاني في صراط وزراط فانهما فيهما مبدلتان من السين لان اصلهما سراط كما مر في الفاتحة
قوله والفاء في اجداف فان اصلها اجداث بالثاء المثلثة جمع جدث وهو القبر فابدلت
الفاء من الثاء وفي بعض النسخ في جدف بصيغة المفرد قوله والعين في عن بكسر العين
وتشديد النون اصله ان فابدلت العين من الهمزة ويجوز فتح العين وتخفيف النون بمعنى
ان وبنو تميم يجعلون الهمزة عينا ويقال له عنعنة تميم قوله والثاء في ثروغ الدلو فان اصله
فروغ جمع فرغ وهو مخرج الماء من الدلو من بين العراقي فابدلت الثاء من الفاء فصار
ثروغ قوله والباء في باسمك فانها مبدلة من الميم اذ اصله ما اسمك وقوله حتى صارت
ثمانية عشر غاية لقوله زاد ومتعلقة به اي انقلبت حروف البدل بزيادة السبعة فيها
الى ان انتهت الى ثمانية عشر قوله وقد ذكر منها اي من ثمانية عشر تسعة اي نصفها الحقيقي
وقوله الستة المذكورة اعني حروف اطمين بالرفع مع ما عطف عليه من قوله واللام والصاد
والعين خبر مبتدا محذوف اي التسعة التي ذكرت هي هذه الستة مع هذه الثلثة ويجوز
نصبها على ان يكون بدلا من تسعة قوله ومما يدغم في مثله ولا يدغم في المقارب اي وذكر
من الحروف التي تدغم في مثلها اي نفسها باعتبار التغاير الشخصي ولا يدغم في حرف يقاربه
اما في المخرج او في صفة تقوم مقامه نحو الشدة والرخاوة والجهر والهمس والاطباق
والاستعلاء قوله وهي اي تلك الحروف خمسة عشر حرفا وقوله الهمزة بالرفع عطف
ما بعدها بدل من خمسة عشر او خبر محذوف اي هي مجموع الهمزة مع ما عطف عليها والمراد
بالهمزة الالف المتحركة المسماة بالهمزة وانما لم يقل الالف ليشمل الساكنة ايضا لان الالف
الساكنة لا يدغم لا في مثلها ولا في مقاربها ولا يكون مدغما فيها ايضا صرح به في المفصل
واما الهمزة فاذا اجتمعت ثنتان منها في كلمة واحدة فالنحاة وعندهم ان تحذف احديهما او
تخفف لان حذف احديهما او تخفيفها اخف من الادغام الا في باب فعال نحو الفاء
وتشديد العين فانه باب قياسي حوفظ عليه مع وجود المدة بعدها فكانت سهلة لامرهما

ولذا قال في المفصل فالهمزة لا تدغم في مثلها الا في نحو قولك سأّل ورأّس وفيمن يروى
تحقيق الهمزتين اى بقاءهما من غير حذف احديهما او تخفيفها فعلم ان ادغام الهمزة في مثلها
فرع تحقيق الهمزتين ومع ذلك منحصر في باب فعّال قوله والهاء فانها ايضا يدغم في مثلها
نحو اجبهه هلالا اى اضرب جبهته من جبهه اذا ضرب جبهته احد ومنعه عن امر والعين
اى المهملة فانها تدغم في مثلها كقولك ارفع عليا والصاد والطاء اى المهملتان فانهما
تدغمان في مثلهما نحو قصّ بقص واطّ باط والميم فانها لا تدغم الا في مثلها نحو قوله تعالى
فتلقى ادم من ربه والياء نحو حيّ وعيّ في الادغام في مثلها والخاء والغين اى المعجمتان فان
كل واحدة منهما يدغم في مثلها كقوله لا تمسخ خلقك وكقراءة من قرأ يبتغ غير الاسلام
دينا والضاد والظاء اى المنقوطتان اما الضاد فلا تدغم الا في مثلها صرح به في المفصل
كقولك اقبض ضعفها واما الظاء المدغم في مثلها نحو احفظ ظالما والفاء وهي ايضا
لا تدغم الا في مثلها على ما في المفصل كقوله تعالى وما اختلف فيه والشين والزاء اى المعجمتان
اما الشين فهي ايضا لا تدغم الا في مثلها نحو اعش شيئا واما الزاء فنحو عزّ بز والواو فانها
تدغم في مثلها نحو عتو وقبل ويدغم في الياء ايضا نحو مرمى فيه انها قلبت اولا ياء ثم
ادغمت الياء في الياء واعلم ان المدعى ههنا مركب من اثبات وسلب وهي ان هذه الحروف
الخمسة عشر تدغم في مثلها ولا تدغم فيما يقاربها والجزء الاثباتي ظاهر لا خفاء فيه وقد ذكرت
امثلته ايضا واما الشان في اثبات الجزء السلبي فان الذي لا يدغم فيما يقاربه هو الهمزة
وحروف صوى مشفر ضحوايه وما عداهن الحروف كما تدغم في مثلها تدغم في المقارب
ايضا على ما صرح في المفصل اما الهاء فيدغم في الحاء كقولك في اجبه حاتما اجبحاتما واما
العين فيدغم في الحاء نحو ادفع حاتما واما الطاء والظاء فهي داخلة في الستة التي قال
في المفصل انها تدغم بعضها في بعض وفي الصاد والزاء والسين وهي الطاء والدال و
التاء والظاء والذال والثاء واما الخاء والغين فيدغم كل واحدة منهما في اختها ايضا نحو
ادمغ خلقا واسلخ غنمك واما الصاد المهملة والزاء المعجمة فلما قال في المفصل ان الصاد
والزاء والسين تدغم بعضها في بعض فان قلت صرحوا في المفصل والشافية بان متى قصد
ادغام حرف في مقاربه فلا بد من قلبه الى لفظه ليصير مثلا له لان محاولة ادغامه فيه
كما هو محال فالادغام في المقارب في الصور المذكورة ادغام في مثلها حقيقة فيصدق

ان هذه الحروف يدغم في مثلها ولا يدغم في المقارب قلت نحن نحصر الادغام في ان يكون
في المثل ولا يوجد في المقارب فلا يستقيم ما سيجيء من قول المصنف ومما يدغم فيهما الخ لانا
نقول المراد مما يدغم في مثلها ولا يدغم في مقاربها في كلمة واحدة والادغام في الصور المذكورة
لم يقع في كلمة واحدة لكن يخدشه ان اكثر الامثلة الموردة في المفصل لبيان الادغام في مثلها
انما وقع الادغام فيها في كلمتين كما لا يخفى وكذلك امثلة المدغم فيهما الواقعة فيه انما هو
في كلمتين لا في كلمة واحدة كما ستعرفه قوله نصفها الاقل مفعول ذكر المقدر ولما لم يكن
لخمسة عشر نصفا صحيحا لزم ان يكون المذكور اما النصف الاقل او الاكثر اختير
النصف الاقل وهو السبعة المذكورة الا اعنى الهمزة والهاء والعين والصاد و
الطاء والميم والياء وسيجيء وجه اختيار الاقل ههنا والاكثر فيما يقابله قوله ومما
يدغم فيهما اى فذكر من الحروف التي يدغم في مثلها وفي مقاربها وهي الثلثة عشر الباقية
بعد اخراج خمسة عشر من ثمانية وعشرين نصفها الاكثر وهو سبعة فصلها بقوله
الحاء فانها تدغم في مثلها وفي الهاء والعين ايضا نحو اذبح حملا وقوله تعالى لا ابرح حتى
ابلغ واذبحاذه في اذبح هذه واذبحتودا في اذبح عتودا والقاف والكاف فان
كل واحدة منهما يدغم احديهما في الاخرى ايضا لقرب مخرجهما كقوله تعالى فلما افاق قال وقوله
تعالى كي نسبحك كثيرا ونذكرك كثيرا في ادغامهما في مثلهما واما ادغام كل منهما في الاخر فكقوله
خلق كل دابة وقوله تعالى حتى اذا خرجوا من عندك قالوا والراء اى المهملة فانها تدغم في مثلها
كقوله تعالى واذكر ربك واما انه تدغم في مقاربها ايضا فخالف لما في المفصل حيث قال فيه
والراء لا يدغم الا في مثلها ولانها من حروف ضوى مشفر فانها لا تدغم في مقاربها ولا يجوز
ان يجعل هذا معجمة وما عده في خمسة عشر مهملة لان المعجمة ليست مذكورة في الفواتح ولانه
يلزم حينئذ ان يكون المذكور من خمسة عشر نصفها الاكثر والسين فانها تدغم في مثلها نحو مس سقر
وفيما يقاربها من الزاء والصاد على ما نقل من المفصل واللام فانها يدغم في مثلها نحو
الله وفي الراء ايضا نحو هل رايت وبل ران والنون فانها يدغم في مثلها نحو من نومك
وكذا تدغم في حروف يرملون فبقيت من هذه الثلثة عشر بعد اخراج هذه الحروف
السبعة ستة احرف وهي الباء والتاء والثاء والجيم والدال والذال فان كل
منها يدغم في مثلها وفيما يقاربها اما ادغام الباء في مثلها نحو لذهب بسمعهم في قراءة

ابى عمرو ويدغم فى الفاء والميم ايضا لقرب المخرج نحو اذهب فمن تبعك ويا بنى اركب
معنا واما التاء والثاء فيدغم كل منهما فى مثلها وفى اختها فالتاء نحو كانت تاتيهم رسلهم
واما الثاء نحو امكث ثاويا فى البلاد واما ادغام كل منهما فى الاخرى فلما عرفت ان صاحب
المفصل عدهما من الستة التى تدغم بعضها فى بعض وفى الضاد والزاى والسين نحو اثار واثاروا
واما الجيم فتدغم فى مثلها نحو اخرج جابرا وفى الشين نحو اخرج شطاه لعن من قال اخرج
شطاه واما الدال والذال ففى مثلهما نحو مد وشذ ويدغم كل منهما فى الاخرى لانهما
من الستة المذكورة قوله لما فى الادغام من الخفة والفصاحة تعليل لاختيار النصف
الاقل فيما يدغم فى مثله ولا يدغم فى مقاربه ولاختيار النصف الاكثر فيما يدغم فيهما وتوضيحه
ان مطلق الادغام يتضمن فائدتين معتبرتين فى البلاغة الخفة والفصاحة اما تضمنه
الخفة فلان حقيقة الادغام اخراج الحرفين من مخرج واحد دفعة واحدة باعتماد
قوى على مخرجه ومن البين ان اخراج حرفين من مخرج واحد دفعة اخف من اخراج حرفين
من مخرج مرتين لما فى الرجوع الى المخرج بعد الانتقال عنه كلفة شديدة على اللسان واما
تضمنه الفصاحة فلانه اعتبر فى فصاحة المفرد خلوصه عن مخالفة القياس اللغوى
والادغام لكونه واردا على القياس يتضمن الخلوص عن المخالفة بهذا الوجه ولما كانت
الحروف التى تدغم فى المثل والمقارب اكثر فائدة باعتبار كثرة المواد من الحروف التى
لا تدغم الا فى مثلها ناسب ان يذكر الاكثر مما فائدته اكثر والاقل مما فائدته اقل قوله
ومن الاربعة اى وذكر من الحروف الاربعة التى تدغم فيما يقاربها وان جاز ان يدغم فى مثلها
ويدغم فيها مقاربها وهى اى تلك الاربعة الميم والراء اى المهملة والشين اى المعجمة
والفاء اما ان هذه الاربعة لا تدغم فيما يقاربها فلانها حروف مشفر من ضوى مشفر وقد
عرفت انها لا تدغم فيما يقاربها على ما صرح به وعد المص الراء المهملة مما يدغم فيما قد عرفت
ما فيه واما انها يدغم فيها مقاربها فلان الميم والراء من حروف يرملون وقد صرح ان
النون يدغم فيها واما الشين فلانها تدغم فيها مقاربها التى هى الجيم كقوله تعالى اخرج
شطاه واما الفاء فيدغم فيها الباء كقوله تعالى وان تعجب فعجب قوله على قراءة من قرا الاية اوقل وان
تعجب فعجب قوله لعنة الزاء والشين هما المعجمتان وهو الاصح وقد قال المراد من النصف فى قوله
نصفها النصف الاقل وهو الميم فنقول يا مولانا لو صح اطلاق النصف على واحد من اشياء

متعددة

متعددة لصح ان يقال الميم مثلا نصف الحروف الثمانية والعشرين فالاصح ما قلنا وان
المراد هو النصف الصحيح وهو الميم والراء ويؤيده عدم تقييد النصف والملاقى ربما
قررنا ظهر اندفاع ما قيل انه يرد على قوله ومن الاربعة الى اخره ان الراء والشين
ان قرئا معجمتين لا يصح ان المذكور فى الفواتح نصفها بل الميم فقط وان قرئا مهملتين
او احدهما ناقض ما سبق من عد المهملتين فيما يدغم فى المقارب انتهى لانا اخترنا الثالث
واما حديث التناقض وان المص عدهما فيما يدغم فى المقارب فقد عرفت ان المص خالف
فى الراء ما تقرر عندهم من عدم ادغام حروف ضوى مشفر فيما يقاربها من غير تقييد
بكونهما فى كلمة واحدة او كلمتين والانصاف ان كلام المص فى هذا الفصل اعنى فصل الادغام
بانواعه الثلثة لا يخلو عن مخالفة لما تقرر عندهم ولما صرحوا بخلافه وان لاح له وجه لصحة
ما ذكره فى الجملة ولقد احسن صاحب الكشاف حيث لم يورد هذا الفصل كيف ولو اورده
على نحو ما اورد المص لناقض ما فصله فى المفصل قوله ولما كانت الحروف الذلقية د
اعلم انهم قسموا الحروف قسمة مستانفة ايضا الى ذلقية ومصمتة وعرف صاحب الكشاف
الذلقية فى المفصل بالحروف التى يعتمد بها على ذلق اللسان وهو طرفه بعد ما قال وحروف
الذلاقة ما فى قولك مر بنفل والمصمتة ما عداها ثم قال فيه والراء واللام والنون ذولقية
لان مبدأها من ذولق اللسان والواو والفاء والباء والميم شفوية او شفهية فاعترض
ابن الحاجب بما حاصله بانه غير مستقيم اذ لا يعتمد على طرف اللسان الا بعضها كما عرفت
واما الميم والباء والفا فلا مدخل لها فى طرف اللسان وللاحتراز عن ورود هذا الاعتراض
عدل المص عنه وقال فى تعريفها التى يعتمد عليها بذلق اللسان ولم يقل على ذلق اللسان فبدل
كلمة على بالباء تنبيها على ان المعتبر فى الذلاقة ان يكون الاعتماد عليها بسبب طرف اللسان
ومدخليته سواء كان الاعتماد ايضا على طرفه كما فى اللام والراء والنون او على الشفة كما
فى الباء والفاء والميم فان الاعتماد بها على الشفتين بسبب طرف اللسان لكونها مائلة الى داخل
الشفتين ولهذا لم يعد الواو مع كونها شفوية منها فانها لكونها مائلة الى الخارج الشفتين
ليس لطرف اللسان مزيد مدخلية وسببية فى الاعتماد بها على الشفة قوله وهى اى
الحروف الذلقية ستة ثلثة منها تسمى ذولقية وثلثة تسمى شفهية قال فى القاموس
وحروف الذلاقة وهو طرف اللسان والشفة ثلثة ذولقية اللام والراء والنون وثلثة

شفوية الباء والفاء والميم وقد صرح به في المفصل ايضا على ما نقلنا انفا الا ان صاحب القاموس ايضا خالف ما في المفصل حيث لم يكتف بقيد طرف اللسان بل زاد عليه قيد الشفة لئلا يرد عليه الاعتراض المذكور قوله يجمعها اي الحروف الستة قولنا «رب منفل» بالكسر اسم فاعل من نفّل بالتشديد اي معين نَفَل بالفتحتين واحد الانفال وهي الغنايم والتنفيل وعد الامير لاحاد العسكر وتعيينه لواحد منها شيئا كان يقول من قتل قتيلا فله سلبه ومن دخل هذا الحصن اولا فله ما فيه مثلا قوله والحلقية بالرفع معطوف على الذلقية قوله التي هي الحاء الخ اي هذه الستة ولم يعد الالف منها مع ان صاحب المفصل عدها منها حيث قال فالهمزة والهاء والالف اقصى الحلق وكان المختار عند المص ما ذهب اليه الفقهاء والصوفية من ان الالف والهمزة حرف واحد قوله كثيرة الوقوع بالنصب على انه خبر كان اما كثرة وقوع الحروف الذلقية فلانه قلما يخلو كلمة رباعية او خماسية عنها قال في الشافية وحروف الذلاقة ما لا ينفك رباعي او خماسي عن شيء منها والمصمتة بخلافها لانه صمت عنها في بناء رباعي او خماسي قال الرضي الذلاقة الفصاحة والخفة في الكلام وهذه الحروف اخف الحروف ولا ينفك رباعي وخماسي من حروف منها الا شاذا كالعسجد والدهدقو ذلك لان الرباعي والخماسي ثقيلان فلم يخليا من حرف سهل على اللسان خفيف انتهى واما كثرة وقوع الحلقية فظاهرة لا يحتاج الى البيان قوله ذكر ثلثيهما جوابا لما اي ذكر ثلثي كل منهما او ثلثي مجموعهما والمال واحد لان كل منهما ستة فمجموعهما اثني عشر وقد ذكر من كل منهما اربعة فيكون المذكور من المجموع ثمانية فالاربعة ثلثا الستة والثمانية ثلثا اثني عشر اما الاربعة المذكورة من الذلقية فهي غير الباء والفاء واما المذكورة من الحلقية فغير الحاء والغين فالمذكور من كل منهما النصف الاكثر لكن المصنف عبر عن النصف الاكثر بالثلثين اختصارا في العبارة فلو بينا في ما سبق من انها مشتملة على انفاق لوا قوله ولما كانت ابنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية اي في الاسماء لان ابنية المزيد في الافعال لا تتجاوز السداسية وانما قيد بالمزيد لان ابنية الاصول لا تتجاوز في الاسماء عن الخماسي وفي الافعال عن الرباعي وتفصيل المقام ان الاسم باعتبار حروفها الاصول ينقسم الى ثلاثي ورباعي وخماسي كرجل وعقرب

وسفرجل

وسفرجل والفعل ينقسم باعتبارها الى ثلاثي ورباعي ولم يبن من الفعل خماسي لانه يصير اذا ثقيلا بما يلحقه مطردا من حروف المضارعة وعلامة اسم الفاعل واسم المفعول والضماير المرفوعة التي هي كجزء الفعل واما الزيادة فيزداد على ثلاثي الفعل واحد كاخرج واثنان كانقطع وثلثه كاستخرج وعلى رباعيه واحد كتدحرج واثنان كاحرنجم فابنية المزيد في الفعل لا يتجاوز السداسية ولا شك ان المصدر الذي هو اسم لا يجيء من السداسي الا سباعيا كاستخراج واحرنجام واحميرار واما ثلاثي الاسم فيزداد عليه واحد كضارب واثنان كمضروب وثلثة كمستخرج وكذا رباعيه يزداد فيه واحد كمدحرج واثنان كمتدحرج وثلثه كاحرنجام واما خماسيه فلا يزداد فيه غير حرف مد قبل اخره نحو سلسبيل او بعده كقبعثرى فالسباعي لا يكون الا في الاسماء التي هي مصادر السداسيات من الافعال ولا يوجد في ساير الاسماء الا نادرا نحو قرعبلانة واصطفلينه فانهما ثمانيتان لان كل منهما خماسي زيدت فيه ثلثة حروف فان اصل الاول قرعبل واصل الثاني اصطفل ثم المراد من ابنية المزيد الابنية التي زيدت فيها على الثلاثي والرباعي ان كان فعلا او الخماسي ايضا ان كان اسما فاذا زيدت على الاسم المزيد بهذا المعنى من حروف الزوايد كالف التثنية ونونها فالمجموع الثاني الحاصل بعد زيادة علامة التثنية على ذلك المزيد لا يعد من ابنية المزيد فلا يرد ان الزيادة الشايعة في الاسماء ترتقي الى تسعة مثل قحمارتان ومدهامتان وقد نوقش على المص بان تجاوز عنه بمعنى عفي فالاولى حذف عن في قوله لم تتجاوز عن السباعية و اجيب بانه يتعدى بعن ايضا لورود استعماله كذلك عن الثقات قوله ذكر جواب لما اي لما علم تجاوز ابنية المزيد عن السباعية سبيا لان ذكر من الحروف الزوايد العشرة التي تجمعها اليوم تنساه وكذا يجمعها قولك يا اوس هل نمت وقولك لم يأتنا سهو وقد جمع هذه الثلاثة بعضهم في بيت وهو هذا يا اوس هل نمت ولم يأتنا سهو فقال اليوم تنساه ويجمعها ايضا قولك اتاه سليمان اورده في المفصل قال الرضي سئل تلميذ شيخه عن حروف الزوائد فقال سألتمونيها فظن انه لم يجبه لحاله على ما اجابهم به قبل فقال ما سألتك الا هذه النوبة فقال الشيخ اليوم تنساه فقال والله لا انساه فقال قد اجبتك يا احمق مرتين وقيل ان المبرد سئل المازني عنها فانشد المازني هويت السمان فشيبنني وما كنت قدما هويت السمانا فقال

انما اسالك عن حروف الزيادة وانت تنشد في الشعر فقال قد اجبتك مرتين وتدمج
ابن خروف منها نيفا على عشرين تركيبا محكيا وغير محكي لو احسنها لفظا ومعنى قوله
سالت الحروف الزائدات عن اسمها فقالت ولم تبخل امان وتسهيل وقيل هم يتسا لون
وما سالت يهون والتمساهوى وسالتم هوانى وغير ذلك انتهى ومعنى كون هذه الحروف
زوائد ان كل حرف زيد على الكلمة لا يكون ذلك المزيد الا منها لا انها تقع ابدا زوائد
اذ ما منها حرف الا ويكون اصلا في كثير من المواضع صرح به في المفصل والشافية **قوله** سبعة
احرف منها بالنصب مفعول ذكر اي ذكر من الحروف العشر الزائدة سبعة وهي ما عدا الواو
والتاء والالف الساكنة وقوله منها اي من تلك العشرة الزوائد مما لا حاجة اليه بعد قوله
من الزوائد العشرة لانه مؤكد لهذا المعنى **قوله** تنبيها على ذلك مفعول له لقوله ذكر اي وجه
ذكر السبعة من العشرة الزوائد التنبيه على عدم تجاوز الابنية في المزيد عن السباعية
قوله ولو استقريت الكلم وتراكيبها اي لو تتبعت مفردات لغة العرب ومركباتها وفتشت
عن الحروف الواقعة فيها وجواب لو قوله وجدت الحروف المتروكة اي في الفواتح
من كل جنس متعلق بالمتروكة مكثورة بالنصب على انها مفعول ثان لوجدت وقوله
بالمذكورة متعلق بقوله مكثورة اي مغلوبة في الكثرة من كاثرته فكثرته اي غلبته في الكثرة
والمراد من كون المتروكة من كل جنس من الاجناس المذكورة مغلوبة بالمذكورة منه ان المذكور
في الفواتح من كل جنس اغلب وقوعا واكثر استعمالا في تراكيب لغة العرب وكلماتها من
المذكورة على معنى انه يقل ويندر ان يوجد كلمة او مركب في لغة العرب لا يكون اكثر
حروفها مما ذكر في الفواتح فلا يرد ان ضرب زيد ليس فيه من المهموسة شيء فضلا عن ان يكون
المذكورة غالبة وكذا ليس فيه من المجهورة شيء سوى الراء والياء لانه من ذلك النادر
القليل فلا يقدح في كون اكثر الكلمات والمركبات مما يكون اغلب حروفها واكثرها
في الفواتح ثم الغرض من هذا الكلام على ما اشار اليه في الكشاف هو ان ما ذكر معظم
ما يتركب منه كلامهم وجله فنزل منزلة كله فكان الكل قد عدد عليهم فيكون ادخل
في الالزام والحمل في الايقاظ فيل في اختيارها تنبيه على ان الملتزم في تراكيب القران
كلمات هي اكثر استعمالا فهي في نهاية الفصاحة كما ان مركباتها في نهاية البلاغة ثم قيل
وفيه بحث لانه اذا كان الملتزم ذكر ما هو اكثر لا يثبت كثير من النكات التي دلت على الاعجاز
بناء على ان مثلها من الامي مستغرب لان اعتبار النصف الاقل من القلقلة مثلا لانه

الاكثر

الاكثر استعمالا لا لقلة القلقلة وليس النصف الاكثر مما يدغم في المثل والمقارب والنصف
الاقل مما لا يدغم الا في المثل لان الادغام يوجب الخفة والفصاحة بل للالتزام ما هو الاكثر
استعمالا ولا يثبت ان اختيار الثلثين من الذلقية والحليقة لكونهما كثيرة الوقوع في
الكلام بل لايجاب التزام ما هو الاكثر استعمالا من كل نوع وكذا ايراد السبعة من الحروف
الزوائد انتهى ونحن نقول هذا البحث انما يرد على ما فهمه من قول المص ولو استقريت الخ
حيث فهم ان الغرض من ايراده افادة ان اختيارها تنبيها على ان الملتزم الخ على ما يشعر به تفريعه
عليه بقوله في اختيارها الخ وقد عرفت الغرض منه وتوضيحه ان كون المذكورة اكثر استعمالا
واغلب وقوعا في تراكيبهم وصف للمذكورة في الواقع ونفس الامر وقصد المص بذكر هذا
الوصف الواقعي افادة ان هذه المذكورة معظم ما يتركب منه كلامهم فهو ادخل فيما هو
المقصود من ذكرها في الفواتح اعني الالزام والايقاظ لا ان هذا الوصف علة لذكر المذكورة
بل علة ذكرها هي تلك النكات ليست الا **قوله** ثم انه ذكرها الخ يريد كما ان النطق
باسماء الحروف التي هي مادة كلامهم من الامي مستغرب خارق للعادة معجزة لاشعاره بان
القران مع مشاركته في المادة لكلامهم لما عجزوا عن معارضته تحقق انه من عند الله كذلك
النطق بها منقسمة الى هذه الاقسام التي هي صور كلامهم مستغرب ومعجزة اخرى لاشعارهم
بان عجزهم عنها مع تحقق المشاركة الصورية ايضا بينه وبين كلامهم ليس الا لكونه من عند
الله فهذا الكلام بيان لنكتة اخرى مستغربة دالة على الاعجاز باعتبار المشاركة في
الصورة التي هي متاخرة عن المادة ولهذا صدره بكلمة ثم الدالة على التراخي **قوله** مفردة
كق ولو قال بدل قوله مفردة احادية ليتجانس مع اخواته وثنائية كطه وثلاثية نحو
الم ورباعية نحو المر وخماسية نحو كهيعص واعلم ان القول بانه ذكرها مفردة وثنائية
الى اخره انما هو بالنظر الى الكتابة والا فالاسماء اكثرها ثلاثية في التلفظ وبعضها ثنائية
فيه **قوله** ايذانا علة لقوله ذكر اي ذكر اسماء الحروف على هذه الطريقة للايذان بان المتحدى
به اعني القران مركب من كلماتهم التي اصولها اي مجردها لما عرفت ان ابنية المزيد
يجيء سداسية وسباعية ولا يتجاوز عنها كلمات مفردة نحو همزة الاستفهام ومركبة من
حرفين نحو من فصاعدا من ثلثة نحو زيد واربعة نحو احمد وينتهي الى الخمسة نحو سفرجل
فحاصل الكلام ان اصل ذكر اسماء الحروف للايذان بان المتحدى به يشارك كلامهم في المادة

بجميع انواعها من كونها مهموسة الى اخرها واما ذكرها على هذا النحو المعين فللايذان
بان المتحدى به تشاركه فى التركيب والصورة ايضا ليكون الالزام بالمادة والصورة جميعا
قوله وذكر ثلث مفردات فى ثلث سور، شروع فى بيان نكات متعلقة بذكرها على اعداد
معينة متفرقة على ذكرها على صور مخصوصة ليتأكد اعجازها باعتبار صورها مزيد
تأكيد فبدأ بذكر نكتة المفردات لتقدمها الطبيعى فقال وذكر ثلث مفردات وهى
ص ق ن فى ثلث سور مخصوصة قوله لانها، اى المفردات، توجد الخ علة لذكر
الثلث بملاحظة طرفها اعنى كونها فى ثلث سور فقط لا انه علة لذكرها الثلث فقط
وان ذكر كونها فى ثلث سور لمزيد التنبيه كما قيل لا تذكر المفردات الثلث بدون
ملاحظة كونها فى ثلث سور لا يدل على وجودها فى الاقسام الثلثة لجواز ان يكون
ذكرها للتنبيه على ان الثلاثى المجرد اعدل الابنية وان الحروف المفردة قابلة
للحركات الثلث الاعرابية بل يمكن ان يدعى ان هذه الفائدة انما يحصل من ذكرها فى
ثلث سور من غير ملاحظة كون المذكور فيها ثلثا اذ لو ذكر واحد منها ايضا فى ثلث
سور لحصل التنبيه على وجودها فى الاقسام الثلثة ولو ذكر ثلثها فى سورة واحدة
نحو طسم لم يحصل ذلك التنبيه فهو دائر عليه وجودا وعدما قوله الاسم والفعل
والحرف، بدل من الاقسام الثلثة اما الاسم فكالكاف بمعنى المثل واما الفعل
نحو قِ امر من وقى يقى واما الحرف كواو العطف قوله واربع ثنائيات، بالنصب
عطف على ثلث مفردات اى ذكر اربع ثنائيات وهى طه طس يس حم وقوله لانها
يكون الخ علة لذكر الثنائيات اربعا بملاحظة الظرف ولهذا قدمه عليه
يعنى انه ذكرها اربعا للتنبيه على انه يوجد فى مواضع اربعة هى ما فصله بقوله فى الحرف
بلا حذف كبل، وهل، وفى الفعل بحذف كقل، فان اصله اقول نقلت ضمة الواو
الى القاف وحذفت همزة الوصل للاستغناء عنها وحذفت الواو لالتقاء الساكنين
فصار قل، وفى الاسم بغير حذف كمن، وبحذف كيد، ودم اصلهما يدى ودمو اما هذه
الخصوصيات اعنى كونها بلا حذف وبحذف وبهما فانما ذكرها لتحقق المواضع الاربعة لا ان
ذكر الثنائيات اربعا يدل على تلك الخصوصيات ايضا وهو ظ ثم ان القول بانها يكون
فى الحرف بلا حذف لا يصح على مذهب من قال ان منذ مخفف منذ مطلقا فكانه اختار قول

من ذهب

من ذهب الى انها مخفف منذ اذا كانت اسما لا مطلقا فاذا كانت حرفا فهى اصلها قوله
فى تسع سور متعلق بذكر المقدر على قوله اربع ثنائيات او بالملفوظ باعتبار ملاحظته
على ذلك القول لكونه معطوفا على معموله وتلك السور التسع هى طه والنمل ويس والحواميم
الست اعنى غير الشورى فانها خماسية كما عرفت قوله لوقوعها فى كل واحد من الاقسام
الثلثة، تعليل لذكرها فى تسع سور وفى بعض النسخ لوقوعه اى الثنائى الدال عليه الثنائيات
دلالة الجمع على واحده قوله على ثلثة اوجه اى من الحركات الثلث فى الاول فيضرب الثلثة
فى الثلثه يحصل التسعة قوله ففى الاسماء الخ تفصيل لوقوع الثنائى فى كل واحد من الاقسام
الثلثه على ثلثة اوجه من فتح الاول وضمه وكسره قوله على لغة من جرّها، اى جعلها حرف
جر واما عند من جعلها اسما بمعنى اول المدة يكون ما بعدها مرفوعا قوله وثلث ثلاثيات،
اى ذكر ثلث ثلاثيات هى الم الر طسم قوله لمجيئها فى الاقسام الثلثه علة لذكر الثلاثيات
ثلثا من غير ملاحظة ظرفها اى لمجئ الثلاثيات فى الاسم والفعل والحرف نحو رجل وضرب
وليت قوله فى ثلث عشرة سورة ففى ست منها ذكر الم وهى البقرة آل عمران عنكبوت
روم لقمان سجدة وفى خمس منها ذكر الر وهى يونس هود يوسف ابرهيم حجر وطسم
ذكر فى سورتين الشعراء والقصص قوله تنبيها على ان اصول الابنية المستعملة ثلثة
عشر، علة لذكر الثلاثيات الثلث فى ثلث عشرة سورة بعد بيان علة ذكرها ثلثا قوله
عشرة للاسماء، قال فى الشافية وللاسم الثلاثى المجرد عشرة ابنية والقسمة تقتضى اثنتا
عشر سقط فعِل وفُعل استثقالا ثم بعدما اجاب عن الدئل والحبك اورد امثلتها فقال
وهى فلس فرس كتف عضد جِر عنب ابل قفل صرد عنق قال الرضى انما كانت
القسمة تقتضى اثنتا عشرة لان اللام للاعراب والبناء فلا يتعلق به الوزن وللفاء
ثلثة احوال فتح وضم وكسر ولا يمكن اسكانه لتعذر الابتداء بالساكن وللعين اربعة
احوال الحركات الثلث مع السكون والثلثة فى الاربعة اثنى عشر سقط المثالان فُعِل وفِعُل
بضم الفاء وكسر العين وبالعكس لاستثقال الخروج من ثقيل الى ثقيل مخالف له انتهى قوله
وثلثة للافعال، كون اصول ابنية الافعال ثلثة مبنى على ان المراد بالاصول نفسها من غير
ان يحصل تغير كما فى بناء المجهول وزيادة كما فى المستقبل فلا يرد ان اصول ابنية الافعال
اربعة ثلثة للمعروف وواحد للمجهول ثم ان القسمة العقلية كانت تقتضى ان يكون

اصول ابنية الافعال ستة عشر حاصله من ضرب الاحوال الاربعة للفاء من السكون والحركات الثلث في هذه الاربعة للعين الا انه لما اختير فتح الفاء لتعذر سكونه وثقل ضمه وكسره وخفة الفتحة سقط اثنى عشر قسما حاصلا من ضرب هذه الثلث في الاربعة للعين فبقيت اربعة هي الاحتمالات الاربعة في العين بالقياس الى فتح الفاء فلما التزم حركة العين تحرزا عن التقاء الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع بالفعل الموجب لتسكين اللام مع هربا عن اربع حركات متواليات فيما هو كالكلمة الواحدة سقط واحد من الاربعة الباقية فبقيت ثلثه فعل بفتح العين وفعل بضمه نحو ضرب وشرب وكرم قوله ورباعيين عطف على قوله ثلث ثلاثيات او على ما قبله اى وذكر رباعيين وهما المراد المصرف في سورتين وقوله وخماسيين عطف على رباعيين اى وذكر ايضا خماسيين وهما كنهيعص وحمعسق في سورتين ايضا قوله تنبيها تعليل لذكر رباعيين وخماسيين باعتبار العدد اى انما ذكر من كل من الرباعي والخماسي اثنين لا انقص ولا ازيد لاجل التنبيه على ان لكل منهما اى من الرباعي والخماسي اصلا اى مجردا كجعفر في الرباعي المجرد وهو النهر الصغير وسفرجل في الخماسي المجرد وهو ثمرة معروفة وملحقا بذلك الاصل وقوله كقردد مثال للملحق بالرباعي المجرد فان قردد وهو المكان الغليظ المرتفع ملحق بجعفر بزيادة الدال ولهذا لم يدغم لان الملحق لا يدغم محافظة على وزن الملحق به ويقال ايضا في جمعه قرادد وفي تصغيره قريدد مثل جعافر وجعيفر وانما حكم بان دال قردد زيد للالحاق لانه لا معنى لزيادته الا صيرورته على مثال الجعفر وقوله وجحنفل بتقديم الجيم على المهملة مثال للملحق بالخماسي فان اصله جحفل كجعفر ثم زيد النون في عينه الحاقا له بسفرجل ومعناه الغليظ الشفة وجحفل للدابة بمنزلة الشفة للانسان ومعنى الالحاق في الاسم والفعل على ما ذكره ابن الحاجب وفصله الرضى ان تزيد حرفا او حرفين على تركيب زيادة غير مطردة في افادة معنى ليصير ذلك التركيب بتلك الزيادة مثل كلمة اخرى في عدد الحروف وحركاتها المعينة والسكنات كل واحد في مثل مكانها في الملحق بها وفي تصاريفها من الماضي والمضارع والامر والمصدر واسم الفاعل والمفعول ان كان الملحق به فعلا رباعيا ومن التصغير والتكسير ان كان الملحق به اسما رباعيا وفائدة الالحاق انه ربما يحتاج في تلك الكلمة الى مثل ذلك التركيب في شعر او سجع ثم انه لا يلزم

عدم

عدم تغير المعنى بالالحاق فان معنى قردد مخالف لقرد فانه مكان مرتفع من الارض ومن الظهر اعلاه ومن الشتاء شدته وحدته وجاء في الحديث على قرادده اى وجهه ولم يجئ القرد بهذه المعاني وقد لا يوجد لاصل الملحق معنى في كلامهم نحو كوكب وزينب فانه لا معنى لتركيب ككب وزنب وقد لا يكون جميع حروف الملحق به اصلية فان سودد ملحق بجندب مع ان النون فيه زائدة لعدم ثبوت فعلل بفتح اللام عند سيبويه هذا ملخص ما ذكره اكثر وقد اطنب فيه على ما هو دابه واعلم ان المصر ايضا اطنب في بيان نكات ايراد اسماء الحروف في الفواتح وزاد على الكشاف زيادات كثيرة كما لا يخفى على الناظر في الكتابين ولهذا قيل فيما اورده المصر لو وقف ابن عطية عليها لقال في بعضها انها من ملح التفسير وليست من متين العلم قوله ولعلها فرقت على السور ولم تعد باجمعها في اول القران اشارة الى دفع سؤال نشاء مما سبق من قوله افتتحت السور بطائفة منها ايقاظا الخ او من قوله ثانيا ليكون اول ما يقرع الاسماع وتقريره لو كان الغرض من ذكر الفواتح على هذه الوجوه ما ذكر لكان تفريقها على السور خاليا عن الفائدة لان هذا الغرض حاصل بعدها باجمعها في اول القران فتغير الاسلوب بايراد كلمة لعل وقطع الكلام عما قبله للتنبيه على ان الغرض دفع سؤال يرد على ما قبله لا للاشارة الى ان كون هذه العلل مراد الله تعالى من ذكر الفواتح على هذا الوجه غير مقطوع حتى يرد عليه ان هذا مشترك بينها وبين العلل المذكورة التي ترك فيها كلمة لعل واوردت على وجه يوهم القطع بكونها مراد الله فيحتاج في دفعه الى ان يقال تركها في العلل السابقة للاكتفاء بذكرها هنا لان الاشارة المذكورة انما تتم لو كان مدار النكات كونها مرادة للمتكلم اذ مع لا يمكن القطع بكون شيء من العلل المذكورة مراد الله تعالى لكن مدار النكات وجودها في الكلام وان لم يكن مرادة للمتكلم قوله لهذه الفائدة اشارة الى ما ذكر من انه ذكر المفردات الثلث في ثلث سور للاشارة الى وجودها في الاقسام الثلثة وذكر الثنائيات الاربع في تسع سور للاشعار بوقوعها في اربعة مواضع وبانها تقع في الاقسام الثلثة على ثلثة اوجه من الحركات وذكر الثلاثيات الثلث في ثلث عشرة سورة للتنبيه على ان اصول الابنية المستعملة ثلثة عشر فان هذه المذكورات لا يحصل من عدها باجمعها في اول القران بل لا بد من التفريق حتى يحصل هذه الاغراض شاد لو ذكر

الثلاثيات الثلاث في موضع واحد لم يحصل التنبيه على اصول الابنية ثلثة عشر
فالمشار اليه وان كان فوائد الا انه بالنسبة الى مطلق التفريق فايدة واحدة فلذا
قال لهذه الفائدة وما قيل هذه الفائدة اشارة الى ما استفيد من قوله ثم انه ذكرها
مفردة الى قوله ولعلها الخ وهو قوله ايذانا بان المتحدى به مركب من كلماتهم فيرد عليه ان
هذا الايذان لا يتوقف على تفريقها بل عدت باجمعها في اول القران لحصل هذا الغرض
ايضا كما لا يخفى لايقال هذه النكات التي ذكرها صاحب الكشاف ههنا وتبعه المص وزاد
عليه زيادات كثيرة من اول الفصل من قوله ذكر من المهموسة كذا ومن المجهول كذا ومن
النوع الفلاني كذا الى ان ينتهي الى قوله ولعلها فرقت لهذه الفائدة مصطلحات استحدثها
ارباب العربية حين دونوها فكيف يقصد حال نزول القران المتقدم عليها لانا نقول
المستحدث هو الاسامي والعبارات لا المعاني المرادة بها وهي المقصودة ههنا كذا افاده
قدس سره **قوله** مع ما فيه ، اي السبب في التفريق هي هذه الفائدة منضما اليها ما في ذي
في التفريق من فوائد اخر فالمص جعل اصل الواحدة في التفريق ما اشار اليه بقوله هذه
الفائدة وجعل الفوائد الاخر منضما اليها وتابعا لها وكلام الكشاف لما لم يكن مسوقا
بما يستفاد منه الفائدة التي اشار اليها المص اقتصر على الفوائد الاخر فحى كلام المص زيادة
فائدة **قوله** من اعادة التحدي ، بيان لما فيه اي في التفريق امور ثلثة اعادة التحدي ، وتكرير
التنبيه ، على اعجازه وكونه من عند الله ، والمبالغة في التكرير ، اما اعادة التحدي فلان
اصل التحدي قد حصل في افتتاح السورة الاولى من السور المفتتحة بها ففي افتتاح سائر السور بها
يحصل اعادة التحدي واما تكرير التنبيه فلان اصل التحدي يستلزم التنبيه على اعجازه
فاعادته يستلزم تكرير ذلك التنبيه واما المبالغة في تكرير التنبيه فلانه كلما اعيد
التحدي حصل التكرير فقد اعيد التحدي مرارا فحصل تكرير التنبيه كرارا فحصلت المبالغة
فيه ولقد علل صاحب الكشاف تكرير التنبيه بكونه اوصل الى الغرض واقرله في الاسماع
والقلوب من ان يفرد ذكره مرة والمص اكتفى عنه بقوله والمبالغة في الشيء هي تقريره
وتثبيته اشد تقرير واكمل تثبيت **قوله** والمعنى ان هذا المتحدى به مؤلف الخ اي
المقصر من ذكر الحروف على نمط التعديد مضمون جملة اسمية محذوفة المبتدا او الخبر
بان يجعل تلك الحروف بتاويل المؤلف منها خبر المبتدا محذوف وهو المتحدى به او مبتدا

الجز

الخبر محذوف وهو متحدى به فعلى الاول يكون المعنى المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف
وعلى الثاني المؤلف من هذه الحروف متحدى به قيل مقصود المص من هذا الكلام ان تعداد
هذه الحروف في الفواتح يتضمن هذه الدعوى وانها محصل ما يستفاد منه والظ ان مقصوده
توجيه اعرابها كما يدل عليه قوله فيما بعد وان ابقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه
الحروف كان في حيز الرفع بالابتداء والخبر على ما مر فقيه رد على الكشاف حيث حصر كون
هذه الحروف ذا محل من الاعراب بجعلها اسما للسور وجعلها في سائر الوجوه مسرودة على
نمط التعديد من غير ان يكون لها محل من الاعراب فاشار المص الى ان ذكرها على سبيل التعداد
لا ينافي ان يجعل لها محل من الاعراب وتحقيقه ان الغرض من تعداد هذه الاسماء هو التنبيه
على ان هذا المتحدى به مؤلف من جنس ما يؤلفون منه كلامهم فجعلها ذا محل من الاعراب بالتاويل
المذكور لا ينافي هذا الغرض بل تحققه وتقرره **قوله** وقيل هي اسماء السور ، عطف على قوله
ولما كانت مسمياتها الخ من حيث المعنى فانه في قوة ان هذه الالفاظ اسماء للحروف التي يتركب
منها الكلام فكانه قيل هذه الالفاظ الواقعة في فواتح السور اسماء لحروف المباني صدرت
تلك السور بها من حيث انها اسماء لتلك الحروف ايقاظا وتنبيها الخ وقيل اسماء للسور
اي صدرت بها لا لكونها اسماء للحروف بل لكونها اسماء للسور فالتقابل بينهما في جهة
التصدير وانها اسماء للسور ايضا اذ لا مجال لانكار كونها اسماء لحروف الهجاء ووجه
التمريض ما اسلفناه فارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا وقيل وجهه ما اشار اليه بقوله وعليه
اطباق الاكثر لانه لا يدل على ان هذه التسمية خلاف المعقول فهو ضعيف غاية الضعف
لكن ذكره ههنا لانتسابه الى الاكثر وانت خبير بان هذا القول يدل على كونه قويا غاية القوة لان
التسمية من الامور النقلية لا العقلية فاطباق الاكثر من المتكلمين ومعظم اهل العربية
كالخليل وسيبويه عليها يدل على انها ثبتت عندهم فان لم يدل على قوتها فلا اقل من ان لا يدل
على ضعفها وهذا القائل لم يرفع راسا براس فجعلها دليل الضعف وقيل وجه الضعف
ان اسماء السور توقيفية ولم ينقل هذه لا مرفوعا ولا موقوفا قيل ذكر ابن حيان في تفسيره
انه قال زيد بن اسلم وقال الامام في وجه ضعفه لو كانت اسماء لها لاشتهرت بها ولم تشتهر
بها بل بغيرها كسورة البقرة مثلا وقيل فيه نظر ظاهر اذ الاشتهار غير لازم لان كثيرا من المسميات
مشتهر ببعض الاسماء دون بعض وانت خبير بان تسمية تسع وعشرين سورة باسماء لا يكون

واحدة منها مشتهرة بذلك الاسم بعيد غاية البعد نعم يتجه على ما ذكره الامام ان عدم
الاشتهار انما يكون دليلا على العدم اذا كان ذلك الشئ مما يتوفر الدواعي على نقله و
اشتهاره على ما تقرر في محله وتسمية السور باسماء معينة ليست كذلك لانها ليست
من عظمات الامور الدينية التي يتعلق بها اعتقاد وعمل **قوله** سميت بها اشارة في
تسمية السور بهذه الالفاظ دون غيرها مع تساويها فيما يقصد بالاعلام من الدلالة على
المسمى **قوله** اشعارا بانها اى السور المفتتحة بهذه الالفاظ كلمات معروفة التركيب
اى معلومة كونها مركبة ومنظومة مما ينظمون منه كلامهم فهو وحي منه تعالى واعلم ان عبارة
الكشاف هنا كان المعنى في ذلك ان في تسمية السور بها الاشعار بان الفرقان ليس الا
كلما عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الالفاظ والمص عدل عنها في ثلثة مواضع
حيث لم يقيد الكلمات بكونها عربية ولم يذكر كون التركيب من مسمياتها وجزم فيما
ذكره صاحب الكشاف بطريق الظن فوجه الاول انه لا اشعار في هذه التسمية بكونها
عربية لان التورية والانجيل والزبور بل جميع الالسن واللغات مركبة من مسميات
هذه الالفاظ فلا اشعار فيها على خصوصية كونها عربية ووجه الثاني ان العلم
بالتركيب على الوجه الجزئي التفصيلي كما يفيده قوله معروفة حيث لم يقل معلومة
يستلزم العلم بمادة التركيب فلا حاجة الى ذكره ايض واما وجه الثالث فلان
ما لا يلاحظ صاحب الكشاف في وجه الاشعار بما ذكره على ما بينه قدس سره هو
ان الاولى في الاعلام المنقولة ان تراعى مناسبة بين معانيها الاصلية والعلمية عند
التسمية وربما لوحظ تلك المناسبة حال الاطلاق بمقتضى المقام ولما كانت تلك
الاسماء موضوعة في الاصل بازاء الحروف فالظاهر ان تسمية السور بها لاجل تركبها
منها ولوحظ هذا المعنى عند الاطلاق عليها لاقتضاء مقام التحدي اياه ولما لم تكن
رعاية المناسبة في الاعلام واجبة اتى بكلمة كان المفيدة للظن ولم يجزم انتهى خلاصة
كلامه قدس سره واما المص فقد لاحظ فيه ان الاعلام المنقولة حال استعمالها في
المعنى العلمي تدل على معانيها الاصلية لكنها ليست بمرادة اذ اين الدلالة من الارادة
فعبد الله علما يدل على العبودية والالوهية وعلى النسبة بينهما لكن يراد به الا
الشخص المعين صرحوا به فهذه الاسماء لا تنفك عن الدلالة على معانيها الاصلية

الّتي

التي هي حروف المباني سواء ذكرت باعتبار التعداد او باعتبار انها اسماء السور
فيتحقق الاشعار المذكور باعتبار الدلالة اللازمة لذكرها ولما كان هذا امرا قطعيا
جزم المص به **قوله** لم تتساقط مقدرتهم مثلثة الدال المهملة ولكن الضم اشهر
ومعناها القدرة **قوله** دون معارضتها اى عند معارضتها او في ادنى مكان منها
وقبل الوصول اليها **قوله** واستدل عليه اى على كونها اسماء للسور بانها اى هذه
الالفاظ لو لم تكن مفهمة الظاهر انها على صيغة اسم الفاعل اى دالة قيل هي بصيغة اسم
المفعول من الافهام اثرها على صيغة المفعول من الفهم اشعارا بانه لا دخل للرأي في معرفتها
وانما يستفاد من الافهام وانت خبير بان الالفاظ ليست مفهمة ولا مفهومة بل مفهم بها فلابد
من ارتكاب تكلف الحذف والايصال وفيما ذكرنا عنه مندوحة وانما قدم هذا الشق مع كونه
عدميا على الشق الاخر الوجودي ليتصل به قوله لانه يقال الخ الا يجوز الخ لان المقصود منه ترتيب
هذا الاستدلال باختيار الشق الاخير ثم ان هذا الترديد بين ان تكون مفهمة لاحد اصلا و
بوجه من الوجوه وبين ان تكون مفهمة في الجملة وبوجه من الوجوه والا لم يستقم الحصر لجواز
الواسطة بان لا تكون مفهمة بالقياس الى العامة وتكون مفهمة بالقياس اليه عليه السلام فان
قلت لم اورد المص هذا الاستدلال بصيغة التمريض مع انه اجاب عن المنوع الواردة عليه بقوله
لا يقال الخ قلت لان ما اختاره المص من انها اسماء موضوعة لحروف الهجاء ذكرت للايقاظ والتنبيه
وغير ذلك يتضمن الجواب عن هذا الدليل لان مرجعه انها مفهمة وان المراد بها ما وضعت
له في لغة العرب ذكرت لتلك الفوائد **قوله** كان الخطاب بها الخ رتب على مقدم الشرطية
الاولى ثلثة توال احدها لزوم كون المخاطبة بها على تقدير كونها غير مفهمة كالمخاطبة بالمهمل
اى بلفظ لا معنى له وكالتكلم بالزنجي مع المخاطب العربي قيل تخصيص الزنجي اشارة الى
صعوبته بالنسبة الى العرب من غيره كما يشاهد في الحرمين ان العرب يفهمون التركي والفارسي
والهندي وغيرها ويستعملون كلا منها دون الزنجي فانها لا يعرفها الا من يمارس بيع السودان
وشراءهم انتهى وانما قال كالخطاب بالمهمل مع انه لو لم تكن مفهمة كان الخطاب بها خطابا
بالمهمل لجواز ان تكون موضوعة غير مستعملة فلعدم استعمالها او لعدم العلم بوضعها
لا تكون مفهمة اى دالة بالفعل وقيل انما قال كذلك لان المراد افهام تعلق بحكم وما
فطلق دلالتها على حروف الهجاء يوجب الافهام انتهى وانت خبير بانه لا يتاتى مع الترديد

اى باللسان الزنجي صح

الاتي في القسم الاخير فاي حكم يتعلق بكونها اسماء السور ولا يتعلق بكونها اسماء الحروف مع
انهم صرحوا ان ما يتعلق به الحكم هو المحكمات وهذه من المتشابهات ثم ان وجه بطلان هذا التالي
ان الغرض من الكلام سيما كلام الملك العلام هو الافهام واما منع هذه الملازمة مستندا بجواز
ان تكون مفهمة لمن اوحيت اليه وان لم تكن مفهمة على سبيل العموم فلا يلزم ان تكون المخاطبة بها
كالمخاطبة الخ فقد عرفت جوابه مما ذكرنا من معنى الترديد وكونه حاصرا فلا تغفل قوله ولم
يكن القران باسره الخ عطف على قوله كان الخطاب الخ فهو تال ثان اي لو لم تكن مفهمة لزم ان
لا يكون القران باسره وبجميع اجزائه بيانا وهدى والتالي باطل اما الملازمة فلان البيان
كلام معرب عما في الضمير فاذا لم تكن مفهمة لم يكن معربة والهدى فرع الدلالة واما بطلان
التالي فلقوله تعالى هذا بيان للناس وهدى وموعظة فان قلت لا يلزم من هذا كون القران
باسره بيانا وهدى كيف وفيه المجمل والمتشابه قلت سيجيء في كلام المصنف في تفسير هدى للمتقين
ان ما فيه من المجمل والمتشابه لا يقدح في كونه هدى لما ينفك عن بيان تعيين المراد منه وسيجيء
تحقيقه قوله ولما امكن التحدي به هذا هو ثالثة التوالي ووجه اللزوم ان التحدي وان
لم يجب ان يكون بكل جزء من اجزاء القران بل بكلام تام الا ان عدم كونها مفهمة نقيصة
تدل على انها ليست من عند الله فيرد وتد من اول الامر من غير معارضة قوله وان كانت مفهمة
عطف على الشرطية الاولى اعني قوله لو لم تكن مفهمة ورتب على مقدم هذه الشرطية
احد الامرين اشار الى اولهما بقوله فاما ان يراد بها السور التي هي مستهلها اي مفتتحها
على انها القابها متعلق بقوله يراد بها اذ ارادة السور منها مبنية على انها القابها
اي اسماؤها اذ اللقب هو العلم المشعر بالمدح او الذم ولا اشعار ههنا به ولا معنى لتعلقه
بقوله مستهلها على ما وهم واشار الى الامر الاخر بقوله او غير ذلك اي او يراد بها غير السور
فهو معطوف على قوله السور ثم ادعى بطلانه بقوله والثاني باطل ليتعين الامر الاول
لانه المدعى الذي استدل عليه ثم استدل على البطلان بقوله لانه اما ان يكون المراد
بها على تقدير ان يراد بها غير السور ما وضعت هذه الالفاظ له في لغة العرب وظاهر
انه ليس كذلك اقول هذه المقدمة هي موضع الخلل من هذا الاستدلال اذ ظاهر انه كذلك
لان ارادة حروف الهجاء من هذه الاسماء ارادة لما وضعت هي له في اللغة العربية و
يترتب عليها فوائد ولذا اختاره المصنف واكتفى به عن الجواب كما بينا قوله او غيره معطوف

على

على قوله ما وضعت له الخ اي او يكون المراد غير ما وضعت له في لغة العرب وهو اي كون
المراد غير ما وضعت له في لغة العرب باطل لان القران نزل على لغتهم اي لغة العرب لقوله
تعالى بلسان عربي مبين والمشهور في الاستدلال على عربية القران قوله تعالى انا انزلناه قرانا
عربيا والمصنف عدل عنه لاحتمال ان يكون الضمير في انزلناه راجعا الى السورة بتاويل
على ما جوزوه ثم ان المصنف اشار فيما سياتي الى ضعف هذه المقدمة ايضا حيث قال
ما حاصله ان الدلالة وان لم تكن عربية تلحق الالفاظ الغير العربية بالمعربات كالمشكاة
والسجيل والقسطاس فان فيه اشارة الى انه لم يشترط في اللسان العربي ان يكون كل كلمة
منها عربية بل المعتبر هو الاعم الاغلب وبعضهم ذهب الى ان المعنى انه عربي الاسلوب
قوله لا يقال لم لا يجوز ان يكون مزيدة للتنبيه الخ رد لما يمكن ان يجاب به عن هذا الاستدلال
بمنع بعض مقدماته مع المستند فان اريد بكونها مفهمة كونها دالة دلالة وضعية فالمنع
المستند بقوله لم لا يجوز الخ يتعلق بالملازمة الاولى اي لا نسلم انها لو لم يكن مفهمة اي دالة
بالوضع كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل لم لا يجوز ان تدل لا بالوضع على التنبيه الخ وان
اريد بها ان تكون دالة مطلقا فذلك المنع متعلق بدليل البطلان الذي ادعاه بقوله
وهو باطل اي لا نسلم ان عربية القران ينافي كون المراد بها غير ما وضعت له في لغة العرب
ولا يلزم منه الحمل على ما ليس في لغتهم لان ما ليس في لغتهم ما لا يستعمل عندهم ولا يوافق
استعمال لغتهم وذكر هذه الحروف في الفواتح يوافق استعمالهم لان من لغتهم اذا استانفوا
كلاما ان ياتوا بشيء غير الكلام الذي يريدون استينافه ليكون ايقاظا للمخاطب لما يلقى
اليه من الكلام مثل ها والا واما وليدل على قطع الكلام الاول واستيناف الكلام الجديد
فجاز ان يكون هذه الاسماء ايضا كذلك فكل من التنبيه والدلالة على الانقطاع وجه مستقل
ويدل عليه ما قاله الامام انه نقل ابن روق وقطرب ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القران
والغوا فيه اراد الله تعالى ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم
لما يرد عليهم من القران فانزل الله تعالى هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا
الى ما يجيء به محمد فاذا انصتوا هجم عليهم القران فكان سببا لاسكاتهم وطريقا لانتفاعهم
انتهى واما الدلالة على الانقطاع والاستيناف فقد اسنده الامام الى محمد بن يحيى بن
ثعلب فقوله والدلالة على انقطاع كلام وجه ثان لا تفسير للتنبيه والجار متعلق

بها لابه وقوله واستيناف اخر معطوف على انقطاع كلام على معنى الجمع اى الدلالة على
مجموع الامرين على الانقطاع بالنظر الى ما قبله وعلى الاستيناف بالنظر الى ما بعده **قوله** كما
قاله قطرب هو من افاضل تلامذة سيبويه اسمه محمد لقب بقطرب وهو دويبة لا يستريح
فى النهار من السعى وكان يبتكر الى سيبويه فكلما فتح بابه وجده بالباب فقال ما انت الا قطرب
ليل **قوله** او اشارة بالنصب عطف على منبهة وفى بعض النسخ بالواو اى لا يجوز ان يكون
هذه الحروف اشارة الى كلمات هى اى هذه الحروف منها اى من تلك الكلمات على معنى انها
ابعاضها او ماخوذة عنها **قوله** اقتصرت عليها اى جعل من اقتصر عليه اى لم يجاوزه فهو على
صيغة المعلوم والمعنى لم يجاوز تلك الكلمات عن هذه الحروف بمعنى انه لم يذكر من حروفها
الا هذه دون غيرها وان جعل من اقتصر عليه اى جعله مقصورا عليه غير متجاوز اياه
فهو على صيغة المجهول مسند الى الضمير الراجع الى الكلمات اى اشارة الى كلمات اقتصرت
تلك الكلمات عليها اى على هذه الحروف فالتاء فى موقعها وليس بمسند الى الظرف حتى يرد ان
التاء سهو والواجب اقتصر عليها **قوله** اقتصاد الشاعر منصوب بنزع الخافض على انه مفعول
مطلق لقوله اقتصرت اى مثل اقتصار الشاعر فى قوله قلت لها قفى فقالت قاف اى وقفت
او اقف فاقتصر على القاف وفى بعض النسخ ق بصورة المسمى لكن القراءة بالاسم كما فى قوله
تعالى ق والقران المجيد واعلم ان هذا صدر بيت واخره لا تحسبن انا نسينا الايجاف
وهذا ايضا من يقول قلت والايجاف الاسراع فى السير وفى رواية قلنا لها قفى لنا قالت قاف
فعلى هذه الرواية يسلم المصراع الاول عما فيه من الزحاف **قوله** كما روى عن ابن عباس فيما
اخرجه ابن جرير وابن ابى حاتم انه قال الالف من الف لام الا الله واللام لطفه والميم ملكه
فاقتصر على الالف من الا الله وعلى اللام من اللطف وعلى الميم من الملك فعلى تقدير ان يكون لها
محل من الاعراب على ما هو مختار المصر يكون بمعنى القران او السورة فيه الا الله تعالى ولطفه
وملكه اى ان الملك له او اذكروا ذلك او اقسم بها والا وه وملكه ولطفه واسعتراو
القران مشتمل عليها بمعنى انها مذكورة فيها **قوله** وعنه اى وعن ابن عباس ان الر وحم ونون
مجموعها الرحمن اى يحصل من جمعها اسم الرحمن لكن المراد حصوله بحسب الكتابة واما بحسب
التلفظ فلو لام فى اسم الرحمن بحسبه وايضا لا بد من الف بعد الميم **قوله** وعنه ان
الم معناه انا الله اعلم فاقتصر من انا على الالف ومن الله على اللام ومن اعلم على الميم **قوله**

ونحو

ونحو ذلك فى سائر الفواتح كما فسر الر بانا الله ارى والمراد بانا الله اعلم وارى والمص
بانا الله الصمد **قوله** وعنه ان الالف فى الم من الله واللام من جبرئيل والميم من محمد الخ
قيل هذا لم يظهر نقله عن احد من السلف وفيه ان بعض المفسرين نقله من رواية الضحاك
قوله او الى مدد اقوام واجال عطف على قوله الى كلمات اى او اشارة الى مدد اقوام و
اجالهم والمدد جمع المدة وهى عبارة عن مجموع زمان بقاء الشئ والاجل يطلق على اخر المدة
وعلى جميعها فعلى الثانى يكون عطفه على المدد عطفا تفسيريا **قوله** بحساب الجمل بالجيم
المضمومة والميم المشددة وقد يخفف وهو تعداد الحروف الابجدية ولكل حرف عدد
معلوم فمن الف الى الطاء للاحاد ومن الياء الى الصاد للعشرات ومن القاف الى الظاء للمات و
الغين للالف ويسمى هذا بالجمل الكبير واما الجمل الصغير فهو ان تسقط من عدد كل حرف
اثنى عشر اثنى عشر فما بقى بعد الاسقاط فهو عدد ذلك الحرف فاول حرف يمكن اسقاطه
من عدده هو حرف الكاف واذا اسقطنا من عدد الكاف اثنى عشر بقى ثمانية فهى
عدد حرف الكاف فى هذا الحساب فاللام للستة والميم للاربعة والنون للاثنين
والسين ساقطة وعلى هذا القياس وبعضهم يسقط تسعة تسعة فما بقى بعد اسقاط
التسعة يكون عدد ذلك الحرف فاول حرف يمكن اسقاط التسعة من عدده هو الياء
فالباقى يكون واحدا فهو حرفه وعلى هذا القياس واكثر ما يستعمله المشارقة هو الجمل الكبير
ومشايخ المغاربة يعتنون بشان الجمل الصغير وحكى ابن خلكان فى وفياته ان السلطان
صلاح الدين لما فتح حلب انشد القاضى محى الدين قصيدة من جملتها هذا البيت وفتحك
القلعة الشهبا فى صفر مبشر بفتوح القدس فى رجب فكان كما قال فقيل لمحى الدين من
اين لك هذا فقال اخذته من تفسير ابن برجان فى تفسير قوله الم غلبت الروم فى ادنى الارض
وهم من بعد غلبهم سيغلبون ولم ازل اطلب ابن برجان حتى وجدته ذكر له حسابا
طويلا وطريقا فى استخراجه انتهى وقد اوردنا كيفية استخراج فتح القدس من هذه
الاية فيما كتبناه تفسيرا على سورة يس فليطالع ثمة **قوله** كما قاله ابو العالية متمسكا
بما روى انه عليه السلام الخ رواه البخارى فى تاريخه بسند ضعيف وابن جرير من طريق
ابن اسحاق عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس انه مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو يتلو فاتحة سورة البقرة الم ذلك الكتاب فاتى اخاه حيى بن

احطب في رجال من اليهود فقال اتعلمون والله لقد سمعت محمدا يتلو فيما انزل عليه الم ذلك
الكتاب فقالوا انت سمعته قال نعم فمشى حيي في اولئك النفر الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقالوا يا محمد الم تذكر انك تتلو فيما انزل عليك الم ذلك الكتاب قال بلى قالوا اجاءك
بهذا جبرئيل من عند الله قال نعم قالوا لقد بعث الله قبلك انبياء ما نعلم بين لنبي
منهم ما مدة ملكه وما اجل امته غيرك فقال حيي بن اخطب واقبل على من كان معه الالف
واحد واللام ثلثون والميم اربعون فهذه احدى وسبعون سنة افتدخلون
في دين من مدة ملكه واجل امته احدى وسبعون سنة ثم اقبل على رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال يا محمد هل مع هذا غيره قال نعم قال ماذاك قال المص فقال حيي هذا اطول واكثر
من الاول هذه مائة واحدى وستون سنة فهل غير هذا قال نعم الر فقال حيي هذا اكثر
من الاولى والثانية ونحن نشهد انك ان كنت صادقا ما ملكت امتك الا مائتي واحدى
وثلثين سنة فهل غير هذا قال نعم المر قال حيي فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولا ندري
باي اقوالك ناخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد على ان انبياءنا قد اخبروا عن ملك هذه
الامة ولم يبينوا انها كم يكون فان كان محمد صادقا فيما يقول اني اراه سيجمع له هذا كله
فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا امرك فلا ندري ابالقليل ناخذ ام بالكثير انتهى
ما روي فما ذكره المص مختصر هذه الرواية مع زيادة قوله فتبسم رسول الله صلى الله عليه
وسلم الخ فقوله فحسبوا بفتح السين من الحساب بمعنى العد لا بكسر السين من الحسبان وقوله
فقالوا اخلطت الخ اي قالوا ذلك بعد ما قال حيي فنحن نشهد الى قوله فقام اليهود قوله
فان تلاوته اياها بيان لوجه التمسك بما روي اي فان تلاوة الرسول صلى الله عليه وسلم
هذه الالفاظ بهذا الترتيب حيث ذكر الاقل اولا فالقليل فالكثير فالاكثر وقوله عليهم
على اليهود متعلق بالتلاوة وقوله وتقريرهم من اضافة المصدر الى المفعول اي تقريره
عليه السلام اليهود على استنباطهم المدد من هذه الالفاظ وقوله دليل ظاهر على ذلك
اي على انه اشارة الى المدد والاجال بحساب الجمل وجه دلالة انه لولا ذلك لما قررهم بل
نهاهم عنه قوله وهذه الدلالة اشارة الى جواب معارضة يمكن ان يورد ههنا بان ما ذكر
من التقرير وان كان دليلا على ذلك لكن كون هذه الدلالة غير عربية دليل على خلاف
ذلك لان القران نزل على لغتهم وتقرير الجواب ان هذه الدلالة الا يجيء وان لم تكن عربية

اي

اي مستندة الى الوضع العربي بل الى الحساب الجملي لكنها لاشتهارها فيما بين الناس حتى
العرب اي حتى العرب فكلمة حتى متعلقة بقوله لاشتهارها وهو متعلق بما بعده اعني
بقوله يلحقها وهو خبر لقوله وهذه الدلالة فالمستتر فيه راجع الى الدلالة والبارز الى
الالفاظ اي هذه الدلالة تلحق هذه الالفاظ لشهرتها بين العرب ايضا بالمعربات اي بالالفاظ
التي يستعملها العرب مع عدم كونها عربية وهذا يؤيد ما سبق من ان المعتبر في العربية
كون اللفظ مستعملا عند العرب لا الوضع العربي كالمشكوة فانها لغة حبشية وضعت
في لغتهم للكوة الغير النافذة التي توضع فيها المصباح وكذا السجيل فارسي معرب اصله
سنك كل اي الحجر المتكون من الطين وكذا القسطاس بمعنى الميزان رومي معرب وقع
كل منها في القران قوله او دلالة بالنصب عطف على اشارة لقربه او على مدة لسبقه
كما تقرر في محله اي لا يقال لم لا يجوز ان تكون هذه الالفاظ دالة او مذكورة للدلالة
على الحروف المبسوطة اي على مسمياتها التي هي حروف مفردة حال كون تلك الحروف
مقسما بها وقوله لشرفها بيان لوجه الاقسام بها وقوله من حيث انها بسائط اسماء
الله تعالى ومادة خطابه اي كلامه بيان لوجه شرفها وهذا هو مذهب الاخفش حيث
قال ان الله تعالى اقسم بهذه الحروف لشرفها وفضلها لانها مباني كتبه المنزلة على
الالسنة المختلفة ومباني اسماء الحسنى وصفاته العلى واصول كلام الامم يتعارفون
ويذكرون الله تعالى ويوحدونه ثم اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل بناء على
ما هو المتعارف كما تقول قرات الحمد لله وتريد السورة كلها فكانه تعالى اقسم بهذه
الحروف ان هذا الكتاب هو المؤلف من هذه الحروف الشريفة قوله هذا اي خذ هذا
الذي ذكر من نفي الاحتمالات او مضى هذا المذكور قوله وان القول بانها اسماء السور الخ
بكسر الهمزة معطوف على قوله لم لا يجوز واشارة الى ابطال المدلول بطريق المعارضة
بعد ابطال دليله بمنع مقدماته اي لا يقال ايضا في ابطال المدلول ان القول بانها اسماء
السور يلزمه ثلث محذورات الاول انه يخرجها الى ما ليس في لغة العرب لان التسمية
بثلثة اسماء مثل الم والر فصاعدا اربعة كانت مثل المر والمص او خمسة مثل كهيعص
حم عسق مستنكر عندهم اي جار مجرى ان على استنكار من البلغاء فهو في القران
في حكم غير الجائز والثاني انه يؤدي الى امر باطل هو اتحاد الاسم والمسمى هذا مبني

على توهم ان كل واحد من الاجزاء متحد مع جميع الاجزاء المتحد بالذات مع الكل المغاير له
من حيث الاجمال والتفصيل الذى مرجعه الى المغايرة فى الملاحظة لا فى الملحوظ على ما صرحوا
به فهذه سفسطة سبب تشبثهم الى فهمها فى الجواب وقيل لزوم الاتحاد باعتبار كون
الاسم جزءا خارجيا من الكل غير ممتاز عنه فى الوجود مثلا اذا قلت سورة البقرة الم ذلك
الكتاب الى اخر السورة واسم هذه السورة الم اتجه ان يقال الاسم متحد مع المسمى بالمعنى
المذكور اى بمعنى عدم الامتياز فى الوجود اقول لا يتصور ان يكون للشئ جزء خارجيا
ويكون غير ممتاز عن الكل فى الوجود لان الجزء الخارجى ما يمتاز عن الكل فى الوجود وعدم
الامتياز عن الكل فى الوجود من خواص الاجزاء العقلية على ما تقرر فى محله وقيل يجوز
ان يكون توهم الاتحاد مبنيا على انه من الاسماء التى يتشارك فيها الجزء والكل كاسم الماء
فانه يطلق على الكل وعلى كل قطرة منه او مبنيا على اصطلاح المتكلمين من ان الجزء لا يطلق
عليه الغير واشار الى المحذور الثالث بقوله ويستدعى تاخر الجزء عن الكل وتوجيهه
على ما هو ظاهر العبارة ان القول بانها اسماء السور يستدعى تاخر الجزء وهو باطل
اما الاستدعاء فلقوله من حيث ان الاسم يتاخر عن المسمى بالرتبة واما بطلان اللازم
فظاهر لوجوب تقدم الجزء على الكل ضرورة لكن لا يلايم هذا التوجيه ما سيذكره
فى الجواب من انه مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور فان هذا الجواب
يدل على ان المحذور هو لزوم الدور ويرد عليه ايضا ان تقدم الجزء على الكل ذاتى
وتاخر الاسم عن المسمى رتبى على ما صرح به وبطلان كون المتقدم بالذات متاخرا
بالرتبة غير بين ولا مبين وقيل فى توجيهه يعنى ان الجزء متقدم والاسم متاخر
فجزء الشئ لا يكون اسما لان التنافى بين اللوازم يستلزم التنافى بين الملزومات
وقيل الجزء مقدم على الكل بالرتبة والاسم متاخر عن المسمى بالرتبة فلو كان الجزء
اسما لزم تقدمه عليه وتاخره عنه معا وهو بديهى البطلان وكل من القولين
مع عدم ملايمته للجواب لا يخلو عن ظاهر العبارة واما ما قيل الجزء من حيث انه جزء
مقدم على الكل فيلزم الدور لان الاسم الذى هو الجزء لكونه موضوعا للمسمى الذى
هو الكل يتوقف عليه والكل من حيث انه كل موقوف على الجزء فيلزم توقف الشئ
على نفسه لتوقفه على ما يتوقف عليه وهو الدور فانه وان كان ملايما للجواب

لانى

لانى الا انه يرد عليه ان تقييد امر التاخر بكونه بالرتبة يبنى عن تغاير جهة التوقف
ولا بد فى الدور من اتحادها وايضا كون اللفظ موضوعا لمعنى لا يقتضى توقف الموضوع
له وتاخره عنه كما فى يحيى وعيسى على نبينا وعليهما السلام حيث قال تعالى وتقدس انا
نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا وقال عز من قائل اذ قالت الملائكة يا مريم
ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم فالصواب ان يقال الفواتح داخلة فى
السور جزء منها وجزء الشئ مقدم على الشئ رتبة لتوقف الكل عليه المصحح لان يقال تحقق
الجزء فتحقق الكل وهذا هو المراد بالتقدم بالرتبة ههنا دون الترتب الحسى او العقلى
من غير ان يتوقف المتاخر على المتقدم واسم الشئ متاخر عنه رتبة لانه سمة وعلامة
له وتابع اياه فيتوقف عليه فى الوجود العينى او العلمى فيؤدى جعل الجزء اسما الى توقفه
على ما يتوقف عليه وهو الدور **قوله** لانا نقول الخ جواب لما نفاه بقوله لا يقال وعلة
لذلك النفى ولما ذكر للمنع المذكور اسانيد متعددة شرع فى ابطالها على الترتيب
المذكور بناء على ان الظاهر انها مساوية والا لما افاد ابطالها فقال هذه الالفاظ المذكورة
فى الفواتح لم تعهد فى كلامهم مزيدة للتنبيه اى لغرض الدلالة على تنبيه المخاطب وايقاظه
وانما عهد لذلك الغرض زيادة الفاظ مخصوصة مثلها واخواتها فجعلها مزيدة لغرض
التنبيه باطل لكونه خروجا عن قانون كلام العرب وما قيل ان القران لما كان متميزا
عن كل كلام ناسب فيه التنبيه بالفاظ لم تعهد ليكون ابلغ فى الايقاظ فيرد عليه ان
استعمال الفاظ غير معهودة مما يخل بكمال بلاغته قيل لقائل ان يقول لم يعهد ايضا تسمية
شئ بتلك الاسماء اقول قال العلامة وقد سمت العرب بهذه الحروف اشياء فسموا باللام
والد الحارث بن كلام الطائى وبصاد النحاس وبعين البقر وبغين السحاب وبقاف الجبل
وبنون الحوت وغير ذلك **قوله** والدلالة على الانقطاع ابطال للسند الثانى
لما عرفت من ان كلا من التنبيه والدلالة وجه مستقل فهى بالرفع مبتدأ وقوله و
الاستيناف بالجر معطوف على الانقطاع وقوله تلزمها خبر المبتدأ والضمير البارز
لهذه الالفاظ وقوله وغيرها بالنصب عطف عليه وقوله من حيث انها فواتح السور
بيان لوجه اللزوم والحيثية لبيان الاطلاق لا للتقييد ولا للتعليل يعنى ان الدلالة على
الكلام السابق واستيناف اللاحق لازم للفواتح لذاتها كزوجية الاربعة لا تنفك

عنها سواء كانت تلك الالفاظ او غيرها كالبسملة مثلا فلا يرد ما قيل فيه منع لانه يلزمها من حيث انها كلمات غير مفهمة فيجوز ان لا تكون داخلة في شيء من السورتين المفصولتين بها انتهى لان مبنى هذا المنع حمل الحيثية على التقييدية ولما كان ههنا مظنة ان يخطر بالبال ان الفواتح انما تدل على ما ذكر اذا لم تفد معنى تختص بتلك الدلالة فح لا تكون لازمة للفواتح لذاتها بل تختص بهذه الالفاظ دفعه بقوله ولا تقتضي ذلك المذكور من ذاتها الدلالة الخ ان لا يكون لها معنى في حيزها اي تحتها بل تكون مزية لتلك الدلالة لان البسملة في اوائل السور تدل على الانقطاع والاستيناف مع انها لها معان في انفسها ثم ان المطلوب في هذا المقام ابطال كونها مزيدة ومن البين ان هذا المط لا يتم الا بنفي اقتضاء الدلالة على ما ذكر ان لا يكون لها معنى اذ لو اقتضته لتعين كونها مزيدة فلا يكفي في حصول هذا المط صحة ان لا يكون لها معنى لانه يرجح كونها مزيدة لا ينافيه فلا يبطله فلا طائل تحت ما قيل المطلوب في هذا المقام صحة ان لا يكون لها معنى حتى يستغني عن تكلف ما ادى دليل عليه من كونها اسماء السور فلا طائل لنفي اقتضاء ذلك ان لا يكون لها معنى في هذا المقام اذ يكفي لنا ان يكون مصححا لذلك انتهى **قوله** ولم تستعمل للاختصار عطف على قوله لم تتهد واشارة الى ابطال السند الثالث اعني جواز كونها اشارة الى كلمات هي ابعاضها اي هذا السند باطل لانه لو صح لاستعملت هذه الالفاظ في كلامهم للاختصار والتالي باطل فالمقدم مثله **قوله** واما الشعر فشاذ اشارة الى دفع ما يتوجه على دليل ابطال السند من النقض بالشعر اعني قوله قلت لها قفي فقالت قاف وما في معناه مما انشده سيبويه وقطرب من قوله بالخير خيرات وان شرا فا ولا اريد الشر الا ان تا اي فلا وان تشاء يعني ان ما وقع من الاختصار في الشعر شاذ مردود لكونه مخالفا للقياس والاستعمال المعروف من لغة العرب فلا يحمل عليه الكتاب العزيز الوارد على اعلى طبقات البلاغة وبما قررنا اندفع ما قيل وفيه ان الشعر ليس مختصا بهذا البيت بل في غيرها ايضا من الاختصار كما في قوله بالخير خيرات الخ **قوله** واما قول ابن عباس فتنبيه على ان الخ اشارة الى جواب ما استشهد به على الاقتصار مما قاله ابن عباس ان الالف الاء الله الخ يعني ان مقصود ابن عباس مما قاله ليس بيان ان هذه الحروف مختصة بهذه المعاني وانما هو التنبيه على ان هذه الحروف منبع الاسماء اي منها تجري ينابيع الاسماء الحسنى ومبادي

الخطاب

الخطاب اي منها تبدو وتظهر خطابات الشارع للمكلفين بكل ما يأتون ويذرون وتمثيل وتصوير لصفات العلى بامثلة حسنة اي دالة على صفات الجمال والاكرام حيث لم يقل الالف اخذ الله واللام لعنه والميم مكروه مع كونه من المحتملات **قوله** الا يرى الخ دليل على ما ادعاه من ان ما قاله ابن عباس محمول على التنبيه المذكور واشار الى ان هذا المدعى في ظهوره وجلائه كانه مرئي ومشاهد من حيث انه عد كل حرف من الم من كلمات متباينة اذ عد الالف تارة من الاء وتارة من الله وتارة من الرحمن وتارة من انا الله واللام تارة من لطف الله وتارة من اعلم وتارة من جبرئيل والميم تارة من ملك الله وتارة من اعلم وتارة من محمد ومن البين المكشوف ان الحرف الواحد من الملفوظ واحد لا يكون مقتصرا من كلمات متباينة فتعين انها تنبيه على ما ذكر وتمثيل وبعد استدلال المص بهذا الوجه لا معنى لاعتراض صاحب الحواشي على قوله لا تفسير بانه غير مسلم لان ما نقله عن ابن عباس من ان معناه انا الله اعلم صريح في التفسير انتهى لان مرجع المنع الى طلب الدليل على الممنوع وهو قد استدل عليه بقوله الا ترى الخ على وجه اشار الى بداهته فيكون هذا المنع لغوا واما ما اجاب به بعضهم عن هذا الاعتراض بان محصل كلام المص منع انه تفسير بعبارة فيها مبالغة اي لا يجوز ان يكون تنبيها على ان هذه الحروف مادة الكلام وكلام المحشي يؤل الى المنع على المنع لكن توجيه العبارة المنقولة عن ابن عباس بما ذكره المص لا يخلو عن البعد فيرد عليه عليه انه لا مجال لحمل كلام المص على المنع لان حاصل السؤال منع مع السند وجوابه منحصر في ابطال السند على تقدير كونه مساويا ولا يفيد منعه ولو مساويا على ما تقرر في محله فقوله لا تفسير بالرفع عطف على قوله فتنبيه اي ما قاله ابن عباس تنبيه لا تفسير لمعاني هذه الالفاظ وقوله ولا تخصيص عطف على قوله لا تفسير وفائدته الاشارة الى انه وان سلم كونه تفسيرا الا انه لا تخصيص فيه لهذه الالفاظ بهذه المعاني اي امثال الاء واللطف والملك دون غيرها من المعاني اذ لو قيل مثلا اللام من اللعن لجاز **قوله** اذ لا مخصص تعليل لقوله لا تخصيص وقوله لفظا ومعنى انتصابهما على التمييز اي لا مخصص مطلقا لا من جهة اللفظ بان يقتضي اللفظ اختصاصه بالمعنى ولا من جهة المعنى بان يقتضي اختصاصه باللفظ ويجوز انتصابهما على الظرفية اي لا مخصص لها لا في جانب اللفظ ولا في جانب المعنى فاذا انتفى المخصص كان التخصيص منتفيا بالضرورة

قوله ولا لحساب الجمل ابطال لكونه اشارة الى مدد اقوام واجال فهو معطوف على قوله
للاختصار اى لم تستعمل لحساب الجمل وفي بعض النسخ ولا بحساب الجمل بالباء قيل هو سهو
من قلم الناسخ والعجب ان المحشين اكثرهم كتبوا على هذه النسخة ولم يتعرضوا لوجه الباء
انتهى اقول لعلهم مالم يتعرضوا له لظهوره اذ الباء ح يكون للسببية فيرجع الى معنى
اللام اذ لا فرق بين ان يقال لم تستعمل لاجل حساب الجمل وبين ان يقال لم تستعمل بسبب
حساب الجمل ويحتمل ان تكون للظرفية اى لم تستعمل في حساب الجمل فالجزم بكونه سهوا
من القلم حقيق بان يسمى سهوا قوله فتلحق بالمعربات على بناء المجهول منصوب باضمار ان
بعد الفاء في جواب النفي كما في قولك ما تاتينا فتحدثنا اى تجعل هذه الاسماء واجزائها
ملحقة بالمعربات ومعدودة من جملتها فيكون الم مرادفا لواحد وسبعين والف
لواحد ولام لثلثين وميم لاربعين وهذا الكلام يتضمن الجواب ايضا عن قوله وهذه
الدلالة وان لم تكن عربية تلحقها بالمعربات اذ حاصله ان الالحاق بالمعربات لا يكفي
فيه اشتهار الدلالة على معنى بين العرب بل لا بد مع ذلك من وقوع الاستعمال بهذا المعنى
بينهم والحال انه لم يستعمل بينهم لحساب الجمل واذ لا استعمال فلا الحاق قوله والحديث
لا دليل فيه يريد دفع تمسك ابي العالية بالحديث على انه اشارة الى المدد بحساب
الحروف اى لا نسلم دلالة التبسم على ذلك والسند ما اشار اليه بقوله لجواز انه
تبسم تعجبا من جهلهم اى لا يجوز ان يكون منشأ التبسم التعجب من جهلهم اى
بلغة العرب حيث فسروها مع كون القران عربيا بمعاني لم تستعمل فيها عند العرب او
المراد جهلهم بامر الدين حيث جعلوا مدار الدخول فيه دوامه وامتداده مع ان المدار فيه
كونه دين الله تعالى وشرعه قيل لم يستدل ابو العالية بتبسمه عليه السلام فقط بل بما بعده
من تلاوته اياها عليهم بالترتيب المخصوص وتقريرهم على استنباطهم وايضا كما جاز ان يكون
تبسمه تعجبا من جهلهم جاز ان يكون تعجبا من اطلاعهم على المراد فترجح مقارنة التلاوة
والتقرير واورد ايضا انه لا دلالة بتبسمه عليه السلام عند حسابهم ليس اخفى من دلالة قول
ابن عباس على انه قصد به التنبيه على المعنى المذكور بل اخذ ذلك المعنى من تبسمه صلى الله عليه
وسلم وعدم انكاره اهون وليس من اخذ معنى التنبيه من كلام ابن عباس وانت خبير بان
منع دلالة التبسم مستندا بما ذكر يرجع الى منع التقرير ودلالة التلاوة اذ لا يتصور

تقريرهم

تقريرهم ولا دلالة التلاوة عليهم بالترتيب المخصوص على ما ذكر بدون التعجب من جهلهم فحاصل
كلامه انا لا نسلم انه عليه السلام قررهم على استنباطهم ولا نسلم دلالة التلاوة عليهم على
ذلك لجواز ان يكون تبسمه عليه السلام للتعجب من جهلهم وهو منافي التقرير وعدم الانكار
ودلالة التلاوة فمع قيام هذا الاحتمال لا يتم التمسك به لانا من وراء المنع يكفينا الاحتمال
ولو كان مرجوحا فاندفع الاشكال بحذافيره قوله وجعلها مقسما بها وان كان غير ممتنع
هذا ابطال لكونها للدلالة على الحروف المبسوطة مقسما بها فقوله وجعلها مبتدأ
وخبره قوله لكنه يحوج وادخال لكن عليه لدفع توهم نشأ من الحكم عليه بعدم الامتناع
فانه يوهم كونه مقبولا فدفعه بما يوجب عدم قبوله وهو انه يحوج لانه لم يسبق ما ينشأ
منه توهم وقد يقال الخبر محذوف وهو بعيد لقيام الدليل مقامه وهو قوله وان كان
الخ كانه قال وجعلها مقسما بها بعيد لانه وان كان صحيحا لكنه يحوج الى اضمار اشياء لا دليل
عليها وانت خبير بانه تكلف مستغنى عنه بما ذكرنا والاشياء المضمرة هي فعل القسم وداله
وحرف القسم وجواب القسم ايضا في بعض المقامات كهذا المقام فان قوله ذلك الكتاب
لخلوه عما يتلقى به القسم من ان واللام لا يصلح لان يكون جوابا قال قدس سره تجويز كونه
مقسما به يختص بما يكون بعده قسم او ما يصلح ان يكون جوابا للقسم واما نحو الم ذلك الكتاب
والم الله فلا يجوز فيه ومنهم من عمم على حذف جواب القسم من نحو انه لمعجز لكن اللفظ
لما لم يكن صريحا في القسم ليجعل دليلا على اقتضاء الجواب كان حذفه ضعيفا جدا و
التعويل في ذلك على ان كثيرا من الفواتح قد عطف عليه قسم او ذكر معه ما يصلح جوابا
لا يدفع ضعفه بل يصححه في الجملة انتهى وبهذا خرج الجواب عما يقال عدم الدليل مطلقا
ممنوع لان عطف القسم على بعضها نحو ن والقلم وق والقران وص والقران يدل
على كونه مقسما به ويحتمل ان يحتجوا عليه لان غايته افادة الصحة في الجملة ولا نزاع فيه كما اشار
اليه المص بقوله وان كان غير ممتنع على ان صاحب الكشاف جعل وقوع القسم بعدها
مانعا من جعلها مقسما بها لانهم استكرهوا اجتماع قسمين على مقسم عليه واحد وسيجيء
تفصيله قوله والتسمية بثلثة اسماء الخ هذا شروع في جواب وجوه المعارضة بقوله
وان القول بانها اسماء يخرجها الخ بعد الفراغ عن جواب المنع بابطال وجوه السند
ولما كان المفاد من سند لا يتجه المنع في مقابلته اشار الى منع قوله لان التسمية بثلثة

اسماء فصاعدا مستنكرة عندهم بقوله والتسمية بثلثة اسماء انما يمتنع فهو منع
مع السند اى لا نسلم استنكار التسمية بها عندهم وانما تكون مستنكرة اذا ركبت
بعضها مع بعض ومزجت حتى جعلت اسما واحدا يجرى الاعراب في اخره على طريقة بعلبك
ولما كان المستنكر في القرآن في حكم الممتنع عبر عن الاستنكار بالامتناع واما اذا نثرت
نثر اسماء العدد اى ذكرت على سبيل التعديد فلا اى فلا استنكار ولا امتناع في
في التسمية بثلثة اسماء فصاعدا لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا
بتابط شرا ونحوه وتوضيح هذا المقام ما حققه النحرير العلامة في حواشي مختصر الاصول
في شرح قول ابن الحاجب لا تركيب في لغتهم من ثلثة حيث قال اعلم انه لا نزاع في التركيب من
ثلثة الفاظ فصاعدا بطريق الاضافة واجراء الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ
مثل لابي عبد الله ولابي عبد الرحمن ولا بطريق الحكاية وابقاء الالفاظ على ما كانت عليه
من الاعراب والبناء مثل برق نحره وتابط شرا والتسمية بزيد منطلق او بيت من الشعر
او بالم وبجمعسق ونحو ذلك منثورة نثر اسماء الاعداد من غير اعراب وانما الكلام في التسمية
بثلثة الفاظ فصاعدا اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت وبعلبك من غير
ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو ويجرى الاعراب
المستحق على حرفه الاخير وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع انتهى قوله وناهيك
بتسوية سيبويه اى حسبك وكافيك تسويته فالباء زائدة كما في حسبك بدرهم
والناهي اسم فاعل من النهى كان التسوية تنهاك عن طلب دليل سواه قوله والمسمى هو مجموع
السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد اشارة الى الجواب قوله ويؤدى الى اتحاد الاسم الخ ولما
كان توهم اتحاد الاسم والمسمى مبنيا على عدم الفرق بين كل واحد من الاجزاء وبين جميع
الاجزاء المأخوذة مفصلة المتحد مع المأخوذة مجملة كما سبق تقريره اشار الى ان مغايرة
كل جزء مع المجموع بديهية كيف وقد اعتبر في تقوم المجموع كل واحد من الاجزاء ولم يعتبر
في تقوم واحد منها شيء من الاجزاء وللتنبيه على بداهتها جعلها مفروغا عنها وساق
الكلام لتعيين المسمى والاسم فقال المسمى هو المجموع والاسم هو الاسم فلا اتحاد يعنى من اين
يلزم الاتحاد والمجموع مع الجزء متغايران هكذا ينبغي ان يفهم واما ان الجزء لا يطلق عليه
الغير على اصطلاح المتكلمين فليس بضائر لان الكلام ههنا ليس في الاصطلاح قوله وهو

مقدم من حيث ذاته الخ ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور اشارة الى الجواب عن لزوم
الدور المشار اليه بقوله ويستدعى تاخر الجزء عن الكل وتقريره ان التقدم على الكل لازم
لذات الجزء وماهيته من حيث هي هي فلا ينفك عنها في كلا الوجودين في الخارج والذهن
واما الاسم فليس التاخر عن المسمى لازما له لذاته حتى يلزم من كون الجزء اسما للكل ان يكون
المتقدم لذاته عن الشيء متاخرا لذاته عنه فيتوقف على ما يتوقف عليه فيدور وانما
المتاخر في الاسم موصوف كونه اسما وهو وصف حادث غير لازم لذاته بحيث لا ينفك
عنه خارجا وذهنا فلما تغايرت جهتا التقدم والتاخر اندفع الدور هذا هو تقرير
كلام المصنف واما التحقيق فهو انه لا يلزم ان يتاخر الاسم عن المسمى في الوجود الخارجي
لجواز ان يتصور المسمى قبل وجوده فيوضع له اسم كما يسمى الولد قبل وجوده وليس هذا
تعليقا للتسمية بالوجود اى اذا ولد كان اسمه كذا كما توهم لا ترى ان قوله تعالى ومبشرا
برسول ياتي من بعدي اسمه احمد دال البعدية انما هي بالقياس الى ما قبلها من الرسالة
والاتيان لا الى ما بعدها من كون اسمه احمد فهو من حيث كونه جزءا مقدم في التحقق ومن
حيث كونه اسما مؤخر في التصور فلا دور قوله والوجه الاول الخ اراد القدر المشترك
بين الوجهين اللذين ذكرهما اولا وارتضاهما وهو انها اسماء للحروف البسيطة ذكرت للتنبيه
على اعجاز المتلو عليهم اما بالنظر اليه في نفسه كما في الوجه الاول المشار اليه بقوله ايقاظا
لمن تحدى الخ او بالنظر الى المنزل عليه كما في الوجه الثاني المشار اليه بقوله فان النطق
باسماء الحروف من الامي مستبعد خارق للعادة قوله اقرب الى التحقيق لانه لا يرد عليه
ما يرد على احتمال كونها اسماء للسور حتى يحتاج الى مؤنة الجواب وقيل لان كونها اسماء
الحروف محقق لا محالة بخلاف غيره من الاحتمالات فانه مجرد احتمال وانت خبير بان كونها اسماء
للسور مما اطبق عليه الاكثر فلا يكون مجرد احتمال وقيل لبقاء الالفاظ على اصل وضعها
والنقل خلاف الاصل وفيه انه يندرج تحت السلامة عن لزوم النقل فلا يكون وجها على
حدة وفي صيغة التفضيل اشارة الى ان اصل القرب الى التحقيق حاصل في احتمال كونها اسماء
السور ايضا لاندفاع ما اورد بما ذكر من الاجوبة ولكونه مما اطبق عليه الاكثر قوله واوفق
للطايف التنزيل لما فيه من الرمز اولا وبالذات الى ما هو المقصود الاعظم من التنزيل
وهو التحدى المؤدى الى تبكيت الخصم والزامه واحتمال كونها اسماء للسور وان اشتمل

ايمزعلى الرمز الى التحدي على ما اشار اليه بقوله سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب الخ الا انه اعتبر ذلك فيه ثانيا وبالعرض لترجيح التسمية لا لكونه المقصود الاصلي فاصل الموافقة للطائف التنزيل مشترك بين الوجهين ولهذا قال اوفق بصيغة التفضيل قوله واسلم من لزوم النقل كلمة من ليست تفضيلية بل صلة للسلامة المفهومة من اسلم والمفضل عليه محذوف اى الوجه الاول اشد سلامة من لزوم النقل عن معانيها الوضعية الى العلمية من الوجه الثاني فان فيه نقلا من تلك المعاني التي هي الحروف البسيطة الى معان اخر وهي السور والاصل في الالفاظ المستعملة في القران ان يراد بها معانيها اللغوية حتى ذهب القاضي ابو بكر ان الحقيقة الشرعية اى المنقول الشرعي غير واقعة قوله ووقوع الاشتراك في الاعلام بالجر عطف على لزوم النقل اى وكذا الوجه الاول اشد سلامة من وقوع الاشتراك من الوجه الثاني فان اكثر الفواتح يشترك فيها عدة من السور كالم والر وطسم وحم قوله من واضع واحد اشارة الى جواز وقوعه اذا تعدد الواضع كما في الاعلام المشتركة مثل زيد اذا وضعه جماعة لاولادهم بان سمى كل منهم ولده باسم زيد فانه وان اخل بمقصود العلمية اعني تعيين المعنى وتمييزه من غير التباس الا ان تعدده عذر واما وقوعه من واضع واحد بان سمى شخص واحد عدة من اولاده بزيد فانه اخلال بمقصود العلمية من غير عذر فلا يليق ان يقع سيما من الحكيم قوله فانه يعود بالنقض على مقصود العلمية تعليل لما يتضمنه قوله واسلم من وقوع الاشتراك الخ فانه يتضمن القول بان وقوع الاشتراك في الاعلام من واضع واحد مخل بمقصود العلمية ومعنى كونه عائدا بالنقض على مقصود العلمية انه يبطله وينافيه لان المقصود من وضع الاعلام تمييز المعنى واحضاره عند المخاطب بتشخصه بحيث لا يلتبس بغيره والاشتراك يستلزم الابهام والالتباس ولا عند تكون الواضع واحدا فان قلت كون الوجه الاول اسلم من الوجه الثاني في لزوم النقل ووقوع الاشتراك يدل على اشتراكهما في اصل السلامة عن لزومه ووقوعه مع ان الوجه الثاني غير سالم عنهما لتحققهما فيه قطعا فلا وجه لصيغة التفضيل ههنا قلت يمكن تاويل الوجه الثاني بوجه يكون هو ايضا سالما عنهما بان يقال انما قالوا انها اسماء للسور ارادوا به انها كالاسماء لها في جريانها عليها جريان الاسماء على المسميات فانك تقول قرات المص وحمعسق كما تقول قرات الحمد لله

وقل

وقل هو الله واذا جاء نصر الله فكما ان هذه الجمل ليست باسامي هذه السور وكذلك هذه الالفاظ ليست باسامي لكن لما استفيد منها ما يستفاد منها على تقدير كونها اسماء السور اعني مجموع السور تسامحوا وقالوا انها اسماء لها لوضوح المقصر فاشترك الوجهان في اصل السلامة منهما الا انها على الوجه الاول لعدم احتياجها الى التاويل اشد وازيد منها في الوجه الثاني لاحتياجها فيه الى التاويل على ان افعل التفضيل قد يجرد عن معنى التفضيل ويستعمل في اصل الفعل قوله وقيل انها اسماء القران واعلم ان المصنف ذكر اولا في وجه وقوع الاسماء المذكورة فواتح للسور وجوها ثلثة وضعف الثالث بتاخيره وايراده بصيغة التمريض كما عرفت ثم اورد فلا يقال الوجوها اربعة معارضة للوجه الثالث وزيفها بقوله لانا نقول ثم اورد وجوها اربعة اخرى في وجه وقوعها فواتح زادها على الكشاف فبلغت الوجوه سبعة لا احد عشر كما قيل اذ قد عرفت ان الاربعة المذكورة في حيز لا يقال ذكرت معارضة بجعلها اسماء السور نعم يمكن جعلها ابتداء وجوها للوقوع المذكور من غير ان يعارض بها الوجه الثالث ثم ان القائل بانها اسماء القران هو الكلبي والسدي وقتادة واتفق ارباب الحواشي على انه لا بد ان يراد بالقران على هذا القول المعنى الشخصي وهو مجموع ما بين الدفتين على ما اختاره ائمة التفسير لا المعنى الكلي اعني القدر المشترك الصادق عليه وعلى كل بعض منه على ما اختاره ائمة الاصول اذ لو اريد القدر المشترك يلزم اتحاد الاسم والمسمى اقول اللزوم ممنوع لان اطلاقه على كل بعض ح لصدق القدر المشترك عليه لا يكون مسمى اللفظ على ما هو شأن الالفاظ الموضوعة بازاء مفهومات كلية اذا اطلقت على افرادها نعم يلزم ح صحة اطلاق هذه الاسماء وحملها على انفسها مرادا بها في جانب الموضوع خصوصياتها وفي جانب المحمول القدر المشترك الصادق عليها وعلى غيرها فيصح قولنا الم هو الم اى هذا البعض من المجموع يصدق عليه هذا المفهوم الكلي ونظيره ان يقال للشخص اسم العلم انسان لا انسان انسان فلا غبار عليه واما لزوم الترادف على تقدير كونها اسماء القران فليس بمحذور لانها تدل على مزيد التعظيم الحاصل من كثرة الاسم لدلالتها على شرف المسمى قوله

قوله ولذلك اخبر عنها بالكتاب والقران اى ولكونها اسماء القران اخبر عنها في بعض المواضع بالكتاب كما في الم ذلك الكتاب والمص كتاب انزل اليك والر كتاب احكمت والر كتاب انزل اليك واما الاخبار عنها بالقران فلم يقع صريحا فقيل قوله والقران عطف تفسيري

للكتاب ليظهر وجه الاستشهاد به وقيل اشارة الى ما في الر تلك آيات الكتاب وقرآن
مبين وردّ هذا بأن قرآن معطوف على ما اضيف اليه الجزء لا على الجزء لا يقال على تقدير عطفه
على ما اضيف اليه الجزء يكون التقدير وآيات قرآن مبين وآيات القرآن قرآن فيكون الاخبار
بالقرآن ايضا لانا نقول على تقدير ان يكون المراد بالقرآن المجموع الشخصي لا القدر المشترك
لا يمكن القول بأن آيات القرآن قرآن وقيل حمل على هذه الاسماء في بعض المواضع الكتاب
فقط كما في الم ذلك الكتاب وفي بعض المواضع القرآن فقط كما في الر تلك آيات الكتاب
وقرآن مبين وفي البعض الآخر حمل كلاهما كما في طس تلك آيات القرآن وكتاب مبين
فان آيات القرآن قرآن لا آيات الكتاب انتهى كأنه يريد بقوله فان آيات القرآن الخ بيان
كون المحمول في الاول القرآن فقط وفي الثاني كليهما فيرد عليه انه على تقدير عدم كون آيات
الكتاب كتابا كيف يكون المحمول فيه كلاهما على ان هذا القائل ممن صرح بأن المراد بالقرآن
المجموع الشخصي لا القدر المشترك فتأمل. قوله وقيل انها اسماء الله تعالى، روي هذا عن
ابن عباس وقاله سعيد بن جبير وجمع من التابعين فمعنى الم ذلك الكتاب انا الم فيكون
ذلك الكتاب باسمينا فا. قوله ويدل عليه ان عليا الخ، من معقول قيل ولما لم تكن الفواتح دالة
بحسب الوضع على معنى التعظيم والتنزيه او ما يرجع اليهما مع وجوب ذلك في اسماء الله تعالى
بحسب الاستقراء ولم يرد ايضا اذن الشارع صريحا على اطلاقها على الله تعالى لم يرض المعـ
بهذا القول واشار الى توجيه قول علي رضي الله تعالى عنه فقال، ولعله اراد، اي بقوله يا
كهيعص ويا حمعسق، يا منزلهما، وانما خصهما مع انه تعالى منزل الكل لما روي ان عليا
كان يعرف الفتن والوقائع منهما سيما حمعسق وذكر القشيري والثعلبي في تفسيرهما ان
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما نزلت هذه الآية عرفت الكآبة في وجهه فقيل ما احزنك يا
رسول الله قال اخبرت ببلايا تنزل بامتي من خسف وقذف ونار تحشرهم الى البر وريح
تقذفهم الى البحر وآيات متتابعة عند نزول عيسى وخروج الدجال. قوله وقيل الالف
من اقصى الحلق الخ، اي قيل في معنى الم خاصة بطريق الاشارة الى المخارج الثلثة سواء جعل
من اسماء السور او من اسمائه تعالى فهو تخصيص بعد التعميم ليس بعديل القول بانها اسماء الله
تعالى ولا لما قبله بل متعلق بجميع الاقوال لجريان الاسماء المذكورة في كل واحد من المعاني
المذكورة لكونه ذكرا. قوله ينبغي ان يكون اول كلامه واوسطه وآخره ذكر الله تعالى،

كناية

كناية عن كون كلامه منحصرا في ذكر الله تعالى لان الاوسط يستوعب ما بين الاول والآخر
لوقوع الم في اوائل السور القرآنية ان يكون المراد بالذكر القرآن كما في قوله تعالى وهذا ذكر
مبارك انزلناه فيكون المعنى ينبغي ان يكون اول كلامه واوسطه وآخره قرآنا اي يكون
مواظبا على تلاوة القرآن كل حين وآن وما قيل المراد بذكر الله تعالى هو القرآن في المحمول
على الم فيرد عليه ان هذه النكتة وان كانت مختصة بالم كما سبق الا ان الم وقع في فواتح عدة
من السور ليس المحمول عليه في كلها هو القرآن مثل الم احسب الناس والم غلبت الروم
والم الله لا اله الا هو. قوله وقيل انها، اي الفواتح، سر استأثره الله تعالى بعلمه، هكذا
في كثير من النسخ بالهاء فمعناه سر خصه الله تعالى بعلمه اي جعله مقصورا على علمه غير متجاوز
الى علم غيره وحاصله انه جعله بحيث لا يعلمه الا هو وما في بعض النسخ من استأثر الله بعلمه
بدون الهاء هو الموافق لما في القاموس استأثر بالشيء استبد به وخص به نفسه. قوله وقد
روي عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه، اي من انه سر لا يعلمه الا الله تعالى
فقد روي في العالم وغيره عن ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في كل كتاب سر وسر الله تعالى
في القرآن اوائل السور وعن علي رضي الله تعالى عنه لكل كتاب صفوة وصفوة هذا
الكتاب حروف التهجي وفي تفسير ابي الليث عن عمر وعثمان وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم
الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر وقال في الينابيع سئل عمر بن الخطاب رضي الله عنه
فقال لو تكلمت فيه لكنت متكلفا وقد امر الله تعالى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان يقول وما انا
من المتكلفين وسئل الشعبي عنها فقال سر الله فلا تطلبوه. قوله ولعلهم ارادوا، اشارة
الى انه لو اريد انها سر استأثر الله تعالى بعلمه ليس محمولا على ظاهره بل مرادهم به، انها اسرار
بين الله تعالى ورسوله عليه السلام، ورموز لم يقصد بها افهام غيره، اي غير الرسول فمعنى
استأثر بعلمه انه لم يقصد بها افهام غير الرسول عليه السلام لا انه لا يفهمها احد سوى الله
تعالى ويؤيد هذا التأويل ما قاله بعض العارفين ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم له ثلث
نشآت نشأة بشرية كما ينبئ عنها قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم ونشأة ملكية كما
اشار اليها بقوله عليه السلام لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني ونشأة
لاهوتية في جمة ربانية قدسية في عالم اللاهوت في مقعد صدق عند مليك مقتدر
كما اشير اليه في قوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم وما رميت

اذ رميت ولكن الله رمى وفي قوله عليه السلام من رآني فقد رأى الحق فيكلمه الله تعالى
بحسب كل نشاة بما يناسب تلك النشاة فكلامه بحسب النشاة البشرية بكلمات مركبة
مثل قل هو الله احد الاية وبحسب النشاة الملكية بحروف مفردة مثل الم وطه ويس
وحم وبحسب النشاة الثالثة يكلمه بكلام لا يكون من جنس الحروف والكلمات بل بما لا يدركه
العقل كما قال عز وجل في حكاية كلامه معه عليه السلام فاوحى الى عبده ما اوحى حيث اشار
بكلمة ما الابهامية الى ان ما اوحى اليه في ذلك الموطن بلغ في الفخامة مبلغا تقاصرت
العبارة عن تعبيره والعقل عن ادراكه **قوله** اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد علة لتاويل
كلامهم وصرفه عن ظاهره وغرضه من هذا التاويل دفع ما ورد على الشافعية من ان ما ذكروه
من تاويل المتشابهات ومنعهم الوقف على الله مخالف للاحاديث الماثورة عن الخلفاء الاربعة
رضي الله عنهم وجعل بعد الخطاب بما لا يفيد دليلا على هذا التاويل بحمل كلامهم على هذا التوجيه
الايراد اذ حمل كلامهم على ظاهره يفضي الى القول بالبعيد والائمة الحنفية التزموا الوقف على الله
وقالوا فائدة المتشابه ابتلاء الراسخين بمنعهم عن التفكر والوصول الى مبتغاهم من العلم كما ان
ابتلاء الجهال بالحمل على تحصيله والامعان في طلبه لان ابتلاء كل احد انما يكون بما هو خلاف
هواه وعكس ما يتمناه على ما يقتضيه الحكمة الالهية والمصلحة الربانية الا ان المتكلمين
اختاروا ما ذهب اليه الشافعية وقالوا لا يجوز ان يكون في كلام الله تعالى ما لا يكون مفهوما
للخلق وتمسكوا في ذلك بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى افلا يتدبرون
القران فلو لم يكن مفهوما لما صح امرهم بالتدبر واما السنة فقوله عليه السلام اني تركت
فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي والامر بالتمسك به يتوقف على كونه مفهوما
واما المعقول فهو انه لو ورد شيء لا سبيل الى العلم به كانت المخاطبة به كالمخاطبة بين
العرب بالزنجي فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذاك سيما من الحكيم وعورض من قبل الحنفية بالثلثة
المذكورة ايضا اما الكتاب فقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله فان الوقف فيه لازم لان صرف
اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل لفظي او عقلي واللفظي لا يكون قاطعا لما تقرر
في الاصول من انه يتوقف على نقل اللغات وعلى وجوه التصريف والاعراب وعلى عدم الاشتراك
وعلى عدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار وعدم المعارض العقلي والنقلي وكل ذلك
مظنون والموقوف على المظنون اولى ان يكون مظنونا فلا يجوز التعويل عليه في المسائل

اليقينية

اليقينية فاذن لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح الا بالدلائل القطعية
الدالة على ان معناه الراجح محال عقلا فاذا قامت هذه الدلالة وعلم المكلف انه ليس مراد الله
تعالى من هذا اللفظ ما اشعر به ظاهره فلا يحتاج الى ان يعرف ان المرجوح المراد ماذا لان السبيل
الى ذلك انما يكون بترجيح مجاز على مجاز وتاويل على تاويل وذلك لا يمكن الا بالدلائل اللفظية
وهي ظنية كما بين سيما المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح اخر فاذن الخائض في التاويل
غير جائز واما السنة فقوله عليه السلام ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا الله و
قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فوجب ان يكون قولهم بان هذه الفواتح
غير معلومة حقا واما المعقول فهو ان الاعمال التي كلفنا بها قسمان منها ما هو معقول المعنى
اي يعرف فيه وجه الحكمة كالصلوة والزكوة والصوم ومنها ما هو غير معقول المعنى حيث
لم يعرف فيه وجه الحكمة كافعال الحج من رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة و
استيلام الحجر وغير ذلك وقد اتفقوا على انه كما يحسن امر الحكيم عباده بالنوع الاول
كذلك يحسن الامر منه بالنوع الثاني لدلالته على كمال الانقياد لان امتثال امر لا يعرف وجه
الحكمة فيه لا يكون الا من محض الانقياد والاطاعة فكما ان الافعال الماثور بها منقسمة الى هذين
القسمين كذلك اقواله تعالى منها ما يفهم منه شيء ومنها ما لا يفيد اصلا والحكمة في التكلم
به ظهور كمال الامتثال **قوله** فان جعلتها الخ شروع في تفصيل ما اجمله سابقا من ان هذه
الفواتح اسماء معربة خالية عن الاعراب لانتفاء الموجب والمقتضي فانه دل على انها
اذا تحقق ما يوجبه ويقتضيه بان تكون واقعة في التركيب غير مسرودة على نمط التعديد
كانت ذات حظ من الاعراب فشرع يبين ما تستحقه من وجوه الاعراب حسب ما يقتضيه
كل مقام فاورد ست احتمالات ثلثا على تقدير اسميتها وثلثة على تقدير ابقائها على معانيها
الاصلية وقدم الثلث الاول مع انها كانت موخرة في البيان لوجوب كونها ذات حظ
من الاعراب على تلك التقادير كلها فتقديمها انسب بمقام بيان وجوه الاعراب بخلاف
الثلث الاخيرة فانها في بعضها لا حظ لها منه **قوله** اما الرفع بكسر الهمزة واختها او الفاصلة
في قوله او النصب والرفع بالرفع على انه خبر مبتدا محذوف والتقدير وهو اي الاعراب
الذي هو حظها اما الرفع على الابتداء اي على ان يكون الم ونحوها مبتداء او الخبر اي
او الرفع على ان يكون خبرا فالخبر بمعنى الخبرية ويجوز ان يكون الابتداء بمعنى المبتدا ويكون

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابا
١٢٧٥ وكفى عبده

المعنى الرفع على تقدير المبتدأ او الخبر قيل لا حاجة الى التأويل لان الخبر مصدر كالابتداء الا انهم يطلقونه على المحمول على المبتدأ والمخبر به فالمناسبة في الغاية وانت خبير بان الغرض من التأويل ليس مجرد تحصيل المناسبة بل تحصيل المعنى المقتضى للاعراب فانه في المبتدأ هو كونه مبتدأ اى مسندا اليه وفي الخبر هو كونه خبرا اى مسندا والخبر بالمعنى المصدري على تقدير تسليمه حقيقة مجردة فلا بد من التأويل ثم ان كان الرفع على الابتداء فان جعلتها اسماء الله يقدر الخبر مناسبا للمقام مثل انزل كما قرروه في قوله تعالى قل الله فان تقديره قل الله انزله على ماء لوا او المستعان كما في قوله تعالى والله المستعان او حسبنا او حسبي كما في قوله تعالى حسبنا الله وقوله تعالى قل حسبي الله او ربنا كما في قوله الله ربنا وربكم ونحو ذلك مما اخبر به في القران عن الله فان القران يفسر بعضه بعضا وما قيل ان ما يأتي بعدها ان صلح لما يحمل على واحد منهما فيكون اما مبتدأ وما بعده خبره او خبرا وما بعده مبتدأه كقوله تعالى الم الله لا اله الا هو فيرده عليه ان معنى الم على تقدير كونها اسماء الله تعالى الله فيكون الم الله في قوة الله الله فان لم يؤل لا يصح الحمل وان اول احدهما باسم الله فلا بد ان يراد من الآخر لفظه اى اسم الله هذا اللفظ او هذا اللفظ اسم الله فلا يكون الحمل مفيدا وان جعلتها اسماء القران او السور فخبرها في اكثر السور هو ما بعدها كما صرح به المص في سورة الاعراف وهود ومريم والم السجدة وحم السجدة والجاثية وفيما عداها يقدر الخبر مناسبا للمقام كما اشير اليه ايضا في موضعه وان كان الرفع على الخبرية يقدر المبتدأ فعلى تقدير جعلها اسماء الله يكون التقدير المستعان المتبرك باسمه الم اى الله وهكذا في البواقي وعلى تقدير جعلها اسماء السور او القران يكون التقدير هذه السورة الم او هذا الكتاب المنزل الم فيكون الحمل باعتبار التسمية اى مسمى بالم **قوله** او النصب رفع على انه عطف على الرفع في قوله اما الرفع اى او اعرابها النصب بتقدير فعل القسم تقديرا واقعا على طريقة الله لا فعلن اى بجعل مقسما بها منصوبة بنزع الجار وايصال الفعل المقدر اليها بنفسها كما في قولك الله لا فعلن كذا فان تقديره اقسم بالله لافعلن كذا فاضمر الفعل لدلالة جواب القسم عليه ثم نزع الجار فانتصب المقسم به بالفعل المضمر لان المانع من انتصابه به بذلك كان هو الجار فلما حذف تخى مدخوله الذي هو متعلق الفعل خاليا عن المانع فيجب نصبه قال ابن الحاجب في شرح قول صاحب المفصل ويحذف الباء وينصب المقسم به بالفعل المضمر انما انتصب المقسم

بعد

بعد حذف الباء لان مدخولها متعلق لفعل القسم لان الحروف الجارة موضوعة لتعدية الفعل او شبهه الى الاسم بعدها حتى يكون المجرور بها مفعولا به لذلك الا انه لا ينصبه لفظا لمعارضة حرف الجر اياه فاذا حذفت بقي متعلق الفعل خاليا عن المعارض له فيجب ان ينصب متعلقه بدليل كلمت زيدا وكلمت لزيد واستغفرت الذنب واستغفرت من الذنوب وذلك مطرد في كلامهم الا انهم لا يحذفونها الا مع حذف الفعل فلا يقولون حلفت الله او اقسم الله بل يقولون الله لافعلن انتهى واعلم ان صاحب الكشاف بعد ما بين ان هذه الفواتح محلها من الاعراب قال فان قلت ما محلها قلت يحتمل الاوجه الثلثة اما الرفع فعلى الابتداء واما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها وكونها بمنزلة الله والله على اللغتين انتهى وقال فيما مر فان قلت هلا زعمت انها مقسم بها وانها نصبت نصب قولهم نعم الله لافعلن واى الله لافعلن على حذف حرف الجر واعمال فعل القسم قلت ان القران والقلم بعد هذه الفواتح محلوف بهما فلو زعمت ذلك لجمعت بين قسمين على مقسم عليه واحد وقد استكرهوا ذلك ثم قال ولا سبيل فيما نحن فيه الى جعل الواو للعطف لمخالفة الثاني الاول في الاعراب فاعترض على المص بانه لا وجه لهذه الاحتمال بعد ما زيفه صاحب الكشاف بانهم استكرهوا الجمع بين قسمين على مقسم عليه واحد وانه لا مجال للعطف اقول انما زيفه فيما فيه مانع من القسم وهو وقوع القسم بعدها مجرورا بحرفه واشار الى جوازه ايضا حيث علله بانهم استكرهوا ذلك وهو لا يستلزم الامتناع على ما صرح به قدس سره في ما مر من كلامه حيث قال انما لم يمتنع لجواز ان نعم المقسم بشواهد القراين وقال في شرح قوله قلت يحتمل الاوجه الثلثة جارية بلا ضعف في كل فاتحة يصلح في الظاهر ان تكون قسما واما في غيرها فلا يجوز النصب بالقسم بل بفعل مضمر ولا الجر مطلقا الا على وجه ضعيف وهو ان يقدر جواب القسم من نحو اية المعجز وما شاكله فاما ان يريد جريان كل واحد في كل واحد فانه كثيرا ما يذكر في هذا الكتاب الوجه الراجح والمرجوح معا بدون تفرقة بينهما اعتمادا على فهم الشارع فيه واما ان يريد التوزيع على معنى ان بعضا من الفواتح يجري فيها الاوجه كلها والباقي منها يجري فيه بعضها ويتكل في ذلك ايضا على ما ذكر ولكن المتبادر هو الاول انتهى فقوله التوجيه الذي ذكره قدس سره بقوله فاما

اذ يريد الى اخر ما نقل يتمشى في كلام المصنف ايضا فتخصيص كلامه بالثاني كما فعله بعضهم
غير وجيه على ان استكراه اجماع القسمين على مقسم به واحد مما اختلف فيه النحاة
فعند غير الخليل وسيبويه لا استكراه فيه على ما نقله ابن الحاجب فجاز ان يبنى المصنف كلامه
على هذا ويدل عليه عدم التعرض بكونه مستكرها عندهم كما في الكشاف **قوله** او غيره
بالجر عطفا على فعل القسم اى او النصب بتقدير غير فعل القسم كما ذكر اذكر او اقرا
قوله او الجر رفع عطف على النصب والرفع على اضمار حرف القسم ويجري هذا في جميع
الفواتح ولو كانت مفتوحة لعدم الانصراف اذ المانع من العطف لمخالفته في الاعراب
وقد ذال وصل عن عبارة الكشاف حيث قال على اضمار الباء لئلا يحتاج الى الاعتذار
بان تخصيص الباء اما لانها الاصل او لكثرة استعمالها واما اختيار الاضمار على الحذف
فلبقاء اثره فان المضمر ما بقي اثره بخلاف المحذوف فانه اعم ولم يوجد مثال للجر على اضمار
حرف القسم لقلته ووقوعه ومنه قولهم لاه ابوك اى لله ابوك على ان مثال النصب باضمار
فعل القسم يصلح مثالا للجر باضمار حرف القسم كما اشار اليه في الكشاف بقوله بمنزلة الله
والله على اللغتين وسيجيء في كلام المصنف ايضا وانما الفرق باعتبار المضمر فان اضمر حرف
القسم فيظهر اثره الذي هو الجر والا فيظهر اثر الفعل المضمر **قوله** ويتاتى الاعراب لفظا
والحكاية اشارة الى ان الفواتح على تقدير كونها ذا حظ من الاعراب تنقسم الى قسمين
قسم يتاتى فيه الاعراب لفظا اي يجوز فيه الرفع والنصب والجر لفظا والحكاية اى
ويجوز فيه الحكاية ايضا بان ينطق به ساكن العجز على صورته الاولى ويكون اعرابه محليا
لا لفظيا واشار الى تعيين هذا القسم بقوله فيما كانت مفردة مثل ص وق او موازنة
بالنصب عطفا على قوله مفردة لمفرد كحم فانها كهابيل زنة وقسم لا يتاتى فيها الا الاعراب
المحلي وهو المراد بقوله والحكاية ليست الا فيما عدا ذلك بانه مرفوع عطفا على قوله
الاعراب لفظا والحكاية اى يتاتى الحكاية فقط لا غيرها لان ليت الا او ليس الا على ما بعض
النسخ من قبيل حذف المستثنى قال في المفصل ويحذف المستثنى تخفيفا كقولهم ليس الا فمعنى
يتاتى الحكاية ليست الا او ليس الا ان المتاتي ليس الا الحكاية فقط دون غيرها والمراد
بما عدا ذلك الفواتح التي لا تكون مفردة ولا موازنة لها كالم وكهيعص والحكاية على
ما صرح به في الكشاف ان تجيء بالقول بعد نقله على استبقاء صورته الاولى كقولك

دعنى

دعنى من تمرتان في جواب من قال كيف تمرتان وبدأت بالحمد لله وقرأت سورة انزلناه
قال قدس سره في تفسيره قوله ان تجيء بالقول اى باللفظ مفردا كان او مركبا وقد مثل لهما
وكثر الامثلة تقريرا للحكاية وانها باب مطرد في نوعي الجمل والمفردات معلوم من اللغة
بالاستقراء فامكن اجراؤها في اسماء الحروف اذا جعلت اعلاما للسور وان لم تكن
مسموعة فيها انتهى كلامه قدس سره دفع ما يتوهم ان الحكاية تقتصر على مورد السماع
وههنا لم تسمع فلا تسوغ واعترض العلامة النيسابوري ههنا بانه يجب ان تختص الحكاية
بالقسم الاخير ولا يجري في القسم الاول الا الاعراب لفظا لان الحكاية في الاعلام انما
تجري في الجمل كتابط شرا المحافظة صورها المنبئة عن اسباب نقلت لاجلها الى
العلمية وفي الالفاظ التي وقعت اعلاما لانفسها كقولك ضرب فعل ماض وكم للتكثير
ومن حرف جر لحفظ المجانسة مع المسمى والاشعار بانها ليست منقولة من اصلها بالكلية
واما في غيرهما فلا وجه للحكاية سواء كان مفردا او مركبا اضافيا او مزجيا او لا يرى
انهم بمجردها عن التغيير اذا سمي به رجل لم يكن محكيا وما نحن فيه من هذا القبيل فيجب ان يتعين
فيه الاعراب لفظا ولا تسوغ الحكاية اصلا لكن القسم الاخير لما امتنع فيه الاعراب لفظا
لافضائه الى التسمية بثلثة اسماء فصاعدا ركبت وجعلت واحدا يجري الاعراب على
اخره وقد عرفت امتناعه وجب ان يكون محكيا بالضرورة ولا ضرورة في القسم الاول فلا حكاية
واجاب عنه صاحب الكشف وارتضاه الشريف قدس سره حيث لخصه واوضحه نقلا
ولجيب بان اسماء الحروف كثر استعمالها معدودة ساكنة الاعجاز موقوفة حتى صارت
هذه الحالة كانها اصل فيها وما عداها عارض لها فلما جعلت اسماء للسور جوزت
حكايتها على تلك الهيئة الراسخة تنبيها على ان فيها شمة من ملاحظة الاصل لان مسمياتها
مركبة من مدلولاتها الاصلية اعني الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية بها الايقاظ وقرع
العصا فتجويز الحكاية مخصوص بهذه الاسماء حال كونها اعلاما للسور فلو سمي مثلا
رجل بصاد او سورة بالفاتحة لم تجز الحكاية وكذا قاف انتهى اقول فعلى هذا يلزم ان لا تسوغ
الحكاية على تقدير جعلها اسماء الله تعالى لان المسمى ح ليس مركبا من مدلولاتها الاصلية
حتى يلاحظ الاصل فيجب ان يقال معنى قول المصنف ويتاتى الاعراب الخ انه يتاتى على تقدير
جعلها اسماء السور او القران فيخالف ظاهر قوله فان جعلتها اسماء الله تعالى او القران

او السورة كان لها حظ من الاعراب تأمل **قوله** وسيعود اليك أي هذا ذكر اجمالي للوجوه والحكاية في الفواتح وسيعود اليك ذكره في تفسير اوائل السور المفتتحة بها حال كون ذلك الذكر مفصلا فانتصاب مفصلا على انه حال من فاعل يعود واما جعله صفة لمصدر يعود على ما وهم فغير سديد لانه يوهم ان يكون هذا الذكر عودا اجماليا مع انه الذكر الابتدائي **قوله** وان بقيتها عطف على قوله فان جعلتها اسماء الخ وفي بعض النسخ ابقيتها فعلى الاولى بتشديد القاف من التبقية لا بتخفيفه من البقاء لانه لازم نعدي بنقله الى التفعيل والغرض من هذا بيان حالها على الاحتمالات الثلثة الكائنة على تقدير ابقائها على معانيها الاصلية التي هي الحروف المبسوطة من غير نقل عنها وجعلها اسماء الله تعالى او القران او السورة **قوله** فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف شروع في تفصيل احتمالات ابقائها على معانيها اي بعد ان ابقيتها على معانيها ان قدرتها بالمؤلف من هذه الحروف بان اردت به هذا القول فالمؤلف مرفوع على الحكاية والباء داخلة على مراد به لفظه كما في قولك بدأت بالحمد لله فلا مجال لما قيل ان المؤول بالمؤلف لا ينحصر بالرفع بل يحتمل النصب والجر بكونه مقسما به اذ بعدما اريد اللفظ وجعل المؤلف مرفوعا محكيا لا يتصور كونه منصوبا او مجرورا على ان هذا القسم قسيم للقسم فتعين الرفع **قوله** كان اي كان كل واحد منها في حيز الرفع بالابتداء او الخبر اي بكونه مبتداء او خبرا وقوله على ما مر اشارة الى ما سبق من قوله والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف والمؤلف منها كذا اي هو المتحدى به **قوله** وان جعلتها مقسما بها عطف على قوله فان قدرت الخ وبيان احتمال الاخر بعد ان بقيتها على معانيها وفي جعلها تماله محل من الاعراب على هذين الاحتمالين رد على الكشاف حيث لم يجعل لها محلا من الاعراب على تقدير ابقائها على معانيها **قوله** يكون كل كلمة منها اي كل اسم من تلك الاسماء الا انه عبر عن الاسم بالكلمة تنبيها على ان المقسم به هو مجموع ما يذكر في افتتاح كل سورة لا كل واحد حتى لا يلزم اجتماع اكثر من قسم واحد على مقسم به واحد بلا عطف فزيادة كلمة كل ليشمل افتتاح كل سورة ويؤيد كون المقسم به هو المجموع لا كل واحد ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان معناه اقسم الله بهذه الحروف حيث اشار بصيغة الجمع الى ان المقسم به الجميع وما قيل ان جمعه الحروف يدل على ان تقديره اقسم الله

بالالف

بالالف واللام والميم ولا اختلاف في جواز الاجتماع بطريق العطف على مقسم به واحد فخلاف الظاهر لان مدلول صيغة الجمع هو المجموع لكن اذا انفصل تخلل واو الجمع بين اجزائها **قوله** منصوبا اي بحذف الجار وايصال فعل القسم اليه ثم اضماره او مجرورا باضمار الجار وقدم بيان الفرق بين الحذف والاضمار ثم انه يجوز ان يراد بجواز النصب والجر على تقدير كونها مقسما بها جوازهما في جميع الفواتح من غير تفرقة بين الراجح والمرجوح على ما سبق ويراد التوزيع على معنى ان يكون منصوبا فيما لا مانع فيه من النصب كاجتماع القسمين على مقسم به واحد ويكون مجرورا في غيره ولو بني كلام المص على عدم استكراه الاجتماع المذكور على ما نقله ابن الحاجب عن غير الخليل وسيبويه كما سبق لم يحتج الى التوزيع ولا الى عدم التفرقة بين الراجح والمرجوح بجريانهما حينئذ في جميع الفواتح على السواء من غير رجحان بعضها على بعض وقوله على اللغتين في الله لافعلن يريد النصب بتقدير فعل القسم وحذف حرف الجر والجر باضمار الحرف **قوله** فيكون جملة قسمية متفرع على كلا الاحتمالين وفي بعض النسخ ويكون بالواو فايا ما كان فمراده انه سواء كان منصوبا او مجرورا يكون كل كلمة جملة قسمية وهي الجملة الفعلية المصدرة بالقسم لفظا او تقديرا وقوله بالفعل المقدر له اي متلبسة بالفعل المقدر في نظم الكلام لاجل القسم سواء قدر حرف القسم ايضا كما في صورة الجر او حذف كما في صورة النصب **قوله** وان جعلتها ابعاض كلمات عطف على قوله ان قدرت الخ او على قوله ان جعلتها مقسما بها فهذا ايضا من احتمالات ابقائها على معانيها اي بعد ابقائها عليها ان جعلتها ابعاض كلمات كما روي عن ابن عباس وقوله او اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه معطوف على قوله ابعاض كلمات واشارة الى الوجوه المذكورة في حيز لا يقال من كونها مزيدة للتنبيه الى الوجوه فينتظم ستة اوجه من احد عشر وجها الايقاظ وقرع الاسماع وما قاله قطرب وما قاله ابو العالية وما قيل من ان الالف من اقصى الحلق وما روي من الخلفاء الراشدين فيحصل استيفاء الوجوه فلا يبقى وجه اهل بيان حال على ذلك الوجه وهي في هذه الوجوه وان كانت زوائد الا انها لكونها كالاصوات في العراء عن المعنى عبر عنها بالاصوات **قوله** لم يكن لها محل من الاعراب لعدم ما يقتضيه ويوجبه من العامل والمعنى المقتضي وقوله كالجمل المبتداءة والمفردات المعدودة اي كما لا محل من الاعراب للجمل المبتداءة اي التي وقعت في ابتداء الكلام فلم تقع موقع مفرد ليطرد عليها

ما تقتضي اعرابا في محالها وكذا المفردات المعدودة اى الواردة على نمط التعديد فلم تقع
في تركيب يتحقق فيه ما يوجب اعرابها لفظا او محلا وبحصوله ان هذه الالفاظ اذا سردت
على طريقة التعديد لم يكن لها محل اعراب لفقد المقتضي والعامل ففيه اشارة الى ان
تمثيلها بالجمل والمفردات اللواتي لا محل لها من الاعراب انما هو فيما اذا كانت مسرودة على
نمط التعديد بان جعلت ابعاضا او اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه دون ما اذا قدرت
بالمؤلف من الحروف وجعلت مقسما بها لتحقق المقتضي والموجب ح ففيه رد على الكشاف
بان قوله ومن لم يجعلها اسماء للسور لم يتصور ان يكون لها محل من الاعراب عنده كما لا محل من
للجمل المبتداة والاسماء المعدودة لا يصح مطلقا لما عرفت من تحقق الموجب فيما عدا الجمل
كونها مذكورة على نمط التعديد وهو قد خص باحتمال الاسماء للسور وانما اورد مثالين
مع حصول الغرض من احدهما تنبيها على ان ما انتفى اعرابه لفقد مقتضيه قسمان جملة
ومفرد وفيه اشارة ايضا الى ان بعض الفواتح كالجملة في تعدد كلماته وبعضها كالمفرد في انه
كلمة واحدة قوله ويوقف عليها وقف التمام واعلم ان صاحب الكشاف قدم بيان حكم
الفواتح في الوقف على بيان حكمها في الاعراب حيث قال اولا فان قلت ما حكمها في باب
الوقف الى اخره ثم قال فان قلت هل لها محل من الاعراب الى اخره والمص قدم ما اخره واخر
ما قدمه رعاية للترتيب الطبيعي لان الاعراب من الاحوال العارضة للكلمة نظرا الى
ما قبلها اعني العامل فيستحقه الكلمة اولا بخلاف الوقف فانه لكونه عبارة عن قطع
الكلمة عما بعدها من الاحوال العارضة لها نظرا الى ما بعدها فيستحقه الكلمة ثانيا
ثم ان للقراء اصطلاحا كثيرة واقوالا شتى في الوقف اشهرها ان الوقف اما تام او حسن
او قبيح لانه ان كان على ما لا يفيد معنى مستقلا فقبيح وعلى ما يفيد فحسن فان استقل
ما بعده ايضا نحو اولئك هم المفلحون فتام والا فهو كاف ويسمى حسنا ايضا نحو الحمد لله
فان ما بعده وهو رب العالمين غير مستقل لكونه صفة له فالوقف على بسم الله الرحمن الرحيم
تام وعلى بسم الله الرحمن الرحيم او بسم الله حسن وعلى بسم قبيح فان قلت كون
الوقف على الله والرحمن حسنا يوجب ان يكون تاما لان ما بعد كل منهما مستقل لكونه
الوقف عليه ايضا حسنا قلت ليس المراد بالمستقل ههنا ما يقابل المعنى الحرفي بل المراد منه
ما يحصل عنده فائدة لا يحتاج حصولها الى ما بعده كما اشار اليه المص فكل منهما مستقل

بهذا

بهذا المعنى عند اعتبار ارتباطه بما قبله واما بدون اعتبار ارتباطه فغير مستقل ولا شك
ان الوقف على كل منهما انما يكون اذا اعتبر ارتباطه بما قبله فعند الوقف على احدهما يبقى
الاخر الذي بعده غير مرتبط بما قبله فيكون الوقف على السابق وقفا على مستقل بعده
غير مستقل اما الاول فلانه باعتبار الارتباط يكون مفيدا غير محتاج الى ما بعده واما الثاني
فلانه بدون اعتبار الارتباط لا يكون مفيدا فضلا ان يكون مفيدا فائدة لا يحتاج الى ما بعدها
قوله اذا قدرت اى اولت وبحيث تحتاج الى ما بعدها بان ابقيت على معانيها وذكرت
على نمط التعديد او قدرت بالمؤلف من هذه الحروف ونقلت عن معانيها وجعلت
اسماء الله تعالى او القران او السورة ورفعت على الخبرية وجرها او نصبها باذكر او بجعلها
مقسما بها محذوفة الاجوبة فانها لا تحتاج في جميع هذه الوجوه الى ما بعدها لان المراد من
عدم الاحتياج الى ما بعدها عدم تعلقها بما بعدها في كونها مفيدا فالوقف فيها تام
بخلاف ما اذا لم تجعل وحدها خبرا بل جعل ما بعدها ايضا خبرا لذلك المبتدأ المحذوف
او جعل منها لان ما بعدها غير مستقل ح فالوقف عليها غير تام فعلم مما ذكرنا ان قوله اذا
قدرت بحيث لا تحتاج الى ما بعدها لتعيين التقادير التي يكون الوقف فيها تاما وليس
تعريفا للوقف التام حتى يرد انه لا يكفي ذلك في كون الوقف تاما بل لا بد فيه من كون ما بعده
ايضا مستقلا وما قيل في دفع هذا الايراد من انه لا يتصور عدم استقلال ما بعدها على
تقدير استقلالها فحقيق انتقال في حقه ما قاله في حق المورد من انه كلام يلوح عليه اثار
الغفلة اذ لو استلزم استقلالها استقلال ما بعدها لما تحقق الوقف الحسن واستقر
ايضا برب العالمين لعدم استقلاله مع استقلال الحمد لله قوله وليس شيء منها اية عند
غير الكوفيين اي بين بيان حالها التي لا يظهر لها اثر في ظاهرها بعد بيان حالها التي يظهر لها
اثر فيها فان كونها اية او لا مما لا يظهر له اثر فيها بخلاف الوقف اذ له اثر يظهر فيها بخلاف
الوقف اذ له اثر يظهر فيها والمراد ان شيئا من الفواتح ليست اية اصلا عند البصريين واما
عندهم اى عند الكوفيين فالم في مواقعها وهي ست سور لان الرواية الصحيحة ان الم
ال عمران ايضا اية ورواية انه فيه ليست باية ضعيفة وقوله فالم مع ما عطف عليه قوله
والمص وكهيعص وطه وطسم ويس وحم اى في سورها الستة مبتداء وقوله اية
بالرفع خبره وقوله وحم عسق ايتان اى حم اية وعسق اية قوله والبواقي وهي الر

في مواقعها الستة والمر وطس وص وق ونون ليست بايات اي عند الكوفيين
وهذا ما رواه المفسرون من الكوفيين وعليه جرى الجعبري في شرحه للشاطبية فعليه
التعويل لكن الذي يعلم من كتاب المرشد لابي شامة ان الفواتح كلها ايات عند الكوفيين
بلا فرق بينها **قوله** وهذا الى اخره اشارة الى الجواب عما يورد ههنا من ان المر كالمص
والر كالم وطس كيس وحم وعد بعضها اية دون بعض ترجيح بلا مرجح وتوضيح الجواب
ان هذا اي عد البعض اية دون البعض او العلم بما ذكر من كون بعض الفواتح اية دون
بعض وتوقيف بتقديم القاف اي لا يمكن الوقوف عليه الا بتوقيف الشارع اي
جعله واقفا اذ لا مجال للقياس فيه لعدم كونه مما يدركه العقول ولا يلزم من
وقوع الاختلاف فيه بين الائمة ان يكون للقياس مجالا فيه اذ كان النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم يقف على رؤس الاي للتوقيف والاعلام وربما كان يوصل بعد ما اعلم فيظن
السامع انها ليست فاصلة فصار هذا منشاء لوقوع الخلاف فيه مع صحة الرواية لا
انه صحت الرواية عند البعض دون البعض فمن صح عنده رواية ان لفظ كذا اية قال
بكونه اية ومن لا فلا اذ ما ثبت عنه عليه السلام في تعيين رؤس الاي سوى الوقف للاعلام
وقد صحت الرواية به عند الكل فمنشاء الخلاف ليس الا ما ذكرنا **قوله** ذلك اشارة الى
الم لفظ ذلك المذكور في كلامه اما عين ما في القران احضر بذاته وحكم عليه بانه اشارة
اليه او اسم اشارة احضر به ما في القران وحكم على المشار اليه بانه اشارة الى الم فهذا
جار في كل لفظ فان زيدا مثلا قد يذكر فيحضر بذاته ويحكم عليه بما هو من احواله فيقال
زيد اسم وقد يذكر لاحضار معناه ليحكم عليه فيقال زيد قائم **قوله** ان اول الى اخره يعني ليس
المشار اليه هو لفظ الم وهو ظاهر ولا ما اريد بالم مطلقا لعدم صحة حمل الكتاب
عليه او وصفه به على الاحتمالات الاخر بل هو المشار اليه باعتبار انه ماول بقولنا
المؤلفة من هذه الحروف او مفسر بالسورة او القران وانما اختار في الاول التاويل
وقدمه وفي الثاني وفي الثالث التفسير واخره لان الاول ليس مما وضع له لفظ الم
بل هو احتمال عقلي الا انه لرجحانه عند المص على ما سبق قدمه بخلاف الاخيرين فانهما
بيان للمعنى الذي وضع له الم لكن لما كان تفسيره بالسورة مبنيا على ان يراد بالكتاب
المعنى الكلي الصادق على كل بعض منه على ما هو اصطلاح الاصوليين وكان هذا غير مناسب

لنظر

لنظر المفسرين اخرها **قوله** فانه لما تكلم به على صيغة المجهول وتقضى على صيغة المعلوم اي
انعدم ولم يبق والمقصود من هذا الكلام بيان وجه صحة الاشارة بلفظ ذلك الموضوع
للبعيد الى مدلول الم المذكور اتفاقا فاشار الى ان وجه صحتها امران احدهما انه لتقضيه
وعدم بقائه لكونه من الاعراض السيالة الغير القارة الذات صار في حكم البعيد وهذا
الوجه وان كان يتم بمجرد كونه منقضيا من غير حاجة الى ذكر التكلم الا انه صرح به للاشارة
الى ان الواجب في اسم الاشارة ان يكون المشار اليه محسوسا بالبصر او منزلا منزلته
صرح به السكاكي في قسم النحو من المفتاح واشار اليه الرضي ايضا فالمشار اليه ههنا و
ان لم يكن مدركا بالبصر لكنه بمنزلته فان نظر الى ابتداء نزوله كان بمعنى حاضر جعل كالمشاهد
لذكره وفي حكم البعيد لزوال ذكره وتقضيه وان نظر الى انه لم ينزل بتمامه كان كمعنى غائب
صير مشاهدا بعيدا لما ذكر وبه يندفع ان اصل الاشارة ايضا لا يصح هنا وثانيهما ما اشار
اليه بقوله او وصل وهو عطف على تقضى لا على تكلم لما عرفت من ان الملحوظ بالذات
في الوجه الاول هو التقضي من المرسل الى المرسل اليه وجواب لما قوله اشير اليه بما يشار به الى
البعيد اي صار تقضيه او وصوله الى المرسل اليه سببا لان يشار اليه بما وضع للبعيد
لكونه في حكم المشاهد البعيد اما على الاول فلما ذكر واما على الثاني فلوقوع في حق
البعد عند وصوله الى المرسل اليه واعترض على الوجه الثاني بانه قبل الوصول الى المرسل
اليه كان كذلك واجاب عنه قدس سره بما حاصله ان تركيبه لما كان للارسال لوحظ قبل
الوصول حاله واصلا واقول نظير هذا انك تكتب الى شخص انا ارسلنا اليك كذا مع
ان الارسال ليس بماض حال الكتابة لكن لوحظ حال وصول المكتوب الى ذلك الشخص فان
الارسال ح ماض وليس هذا من جعل غير الواصل بمنزلة الواصل حتى يرد عليه ما اورده
صاحب الحواشي من انه لا بد ح من اشتماله على نكتة مناسبة للمقام وهي غير ظاهرة ههنا بل
هذا من باب رعاية البليغ في كلامه ما يليق بحاله ويكون باعتبار تاليفه ولما كان تنزيل
القران لمصلحة الوصول الى الرسول عليه السلام لوحظ فيه حال الوصول اليه عليه السلام و
اخرج الكلام على ما يليق بتلك الحال واين هذا مما ذكره من جعل غير الواصل بمنزلة الواصل
كيف وصيغ الماضي والمستقبل والحال الواقعة في كلامه تعالى كلها من هذا القبيل لعدم تصور
المضي والاستقبال والحال في حقه تعالى والمذكور في المفتاح ان ذلك للتعظيم والاشارة

الى بعد درجته فى الهداية والمحققون من شراح الكشاف رجحوا ما اختاره صاحب
الكشاف والقاضى بانه اشهر فى العرف واجرى فى المواد لاطراده على ما اشير اليه فى الكشاف
واقرب الى التحقيق لانه ما يذكر معنى كان او عينا ينزل فى العرف منزلة المشاهد البعيد
فهى حقيقة عرفية بخلاف ما فى المفتاح فانه غير مطرد لعدم جريانه فى غير مقام التعظيم
ولانه مجاز والاصل الحقيقة فمهما امكن بها لا يعدل عنها وبعض الافاضل من متأخرى
المفسرين اختار ما فى المفتاح واعترض على الكشاف والقاضى بان ما قالاه وان كان مصححا لايراده
لكنه بمعزل من ترجيحه على ايراد ما وضع للاشارة الى القريب انتهى اقول هذا غريب منه
بعد ما راى ان الفحول رجحوا ما قالاه وبينوا وجه ترجيحه بما لا ينكر ومع ذلك هو ماخوذ
مما ذكره بعض ارباب الحواشى من ان ما قالاه ناظر الى جانب اللفظ واستعماله وما اختاره
صاحب المفتاح انسب لمقام تعظيم القران وانت خبير بان مثل هذا لا يفيد رجحانه على ما قالاه لانه
لا يكفى فى توفية المقام حقه المبالغة المستفادة من الحصر فى قوله ذلك الكتاب فلا حاجة
للعدول عن الحقيقة لاجلها **قوله** وتذكيره اخر بيان وجه التذكير عن تصحيح استعمال صيغة
البعيد فى القريب لانه انما يحتاج الى تصحيح التذكير والتانيث بعد ما كان اصل الاستعمال
صحيحا **قوله** متى اريد بالم السورة يعنى اذا اريد به المؤلف من هذه الحروف او القران فامر
التذكير ظاهر واما اذا اريد به السورة بان يكون علما لها فامره غير ظاهر لانه وان لم يكن علما
للفظ السورة بل المسماه الا ان مسماه ليس هذا المنزل المخصوص مطلقا بل باعتبار كونه طائفة
من القران لما سيصرح المصنف ان السورة طائفة من القران مترجم اوله واخره والطائفة قد عبر
ثانيها وان كانت عبارة عن المذكور قال تعالى وقالت طائفة وودت طائفة وامنت طائفة
ومثلها تلك اية فلا بد ان يقال تذكيره على هذا الارادة ليس لتذكير المشار اليه بل التذكير
ما بعده كما اشار اليه المصنف بقوله لتذكير الكتاب وقوله فانه صفة او خبره بيان لوجه سببية
تذكير الكتاب لتذكير اسم الاشارة يعنى ان الكتاب اما صفة ذلك او خبره لانه لم ان جعل مبتدا
وذلك خبره او جعل خبرا لمبتدا محذوف وذلك خبرا فالكتاب صفته وان جعل الم
مبتداء وذلك مبتداء ثانيا فالكتاب خبره والجملة خبر للمبتداء الاول وجميع ذلك ياتى
فى كلام المصنف تفصيلا فسواء كان صفة او خبرا يعتبر المطابقة تذكيرا او تانيثا واشار الى وجهه
بقوله الذى هو هو فان الموصول وان كان فى الظاهر صفة للخبر الا انه فى الحقيقة صفة لهما لان

الاوصاف

الاوصاف قبل العلم بها اخبار على ما مر فالحاصل التوجيه ان ذلك لما اتحد مع الكتاب
ذاتا وان تغايرا مفهوما جاز اجراء حكم الكتاب الذى هو الخبر سابقا او حالا على ذلك
الذى هو المبتداء كذلك فى التذكير فالاول كما فى قولك هند ذلك الانسان والثانى
كما فى قوله تعالى فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربى **قوله** او الى الكتاب معطوف على قوله
الى الم اى اشارة الى الكتاب صريحا فالواجب ح ان يطابقه فى تذكيره وان كان المجموع عبارة
عن مؤنث وقوله فيكون صفته اى على تقدير ان يكون الاشارة الى الكتاب يكون الكتاب
صفة المشار اليه فلا يحتاج بعده وتذكيره ح الى توجيه اصلا ولا يقال الاشارة يستدعى
تقديم المشار اليه على اسم الاشارة والكتاب متاخر عنه لانا نقول اللازم تقديمه فى الوجود
وان تاخر فى الذكر لما حقق فى موضعه ان اسم الاشارة مبهم الذات وانما يتعين الذات المشار
اليه اما بالاشارة الحسية وحدها واما بالصفة معها واعلم ان كلام الكشاف صريح فى ان
المشار اليه على تقدير ان يكون الكتاب صفة هو الكتاب حيث قال فان جعلت صفته فانما
اشير به الى الكتاب صريحا لان اسم الاشارة يشار به الى الجنس الواقع صفة له انتهى والمجوز
كونه صفته على تقدير ان يكون الاشارة الى الم ايضا فبناه على ان جعله صفته يجرى فى كلا
احتمالى الاشارة ولا يختص بالاخير كما يوهم عبارة الكشاف ثم ان مقتضى ترتيب البحث هو
تقديم الاحتمال الثانى لكونه متعا فكان المناسب ان يقال لا نسلم ان ذلك اشارة الى الكتاب
ولو سلم فهو فى حكم البعيد لانه انما اخره اشارة الى ان المختار هو الجواب التسليمى **قوله** والمراد
اى المراد بالكتاب سواء كانت الاشارة اليه او الى الم هو الكتاب الموعود انزاله يشير
به الى ان اللام فى الكتاب ليس للجنس ولا للاستغراق بل للعهد الخارجى والمعهود الكتاب الذى
وعد الله تعالى انزاله قبل نزول هذه السورة التى هى مدنية فى سورة المزمل التى نزلت فى مبادى
الوحى فى مكة فقوله انا سنلقى عليك قولا ثقيلا متعلق بالموعود وقد عرفت ان المراد
ههنا بالقران والكتاب ما يتم الكل والبعض على ما هو مصطلح الاصوليين فلا يتوجه ما يتوهم
ان هذا انما يستقيم اذا اريد بالم السورة لا القران كله ولا المؤلف من هذه الحروف لدخول
قوله تعالى انا سنلقى عليك الاية فى الكتاب الموعود فلا يصح الوعد وخص بعضهم كون المراد
به الكتاب الموعود انزاله باحتمال كون الاشارة الى الكتاب وانت خبير بانه لا بد على تقدير
الاشارة الى الم ايضا ان يكون المراد به الكتاب الموعود اذ لا مجال لغيره وهو ظ وقوله وهو

بالجر عطف على المجهود في بقوله اي الموعود انزاله بنحو القول السابق كقوله سنقرئك
فلا تنسى وفي قوله الموعود عدول عن قول الكشاف وهو الذي وعد به لانه لا يناسب الوعد
بقوله انا سنلقي عليك الاية اذ المخاطب هو الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فلا يلائمه
صيغة الجمع تامل قوله اوفي الكتب المتقدمة عطف على قوله بقوله من حيث المعنى فكانه قيل
الموعود انزاله في هذا الكتاب بقوله انا سنلقي الاية قوله اوفي الكتب المتقدمة لكن يجب ان لا يلاحظ
مع ان الرسول عليه السلام كان عالما ما فصل هذه الاشارة بانه سبحانه وتعالى وعد في الكتب المتقدمة
بانزال الكتاب فلعله اوحى اليه هذا من قبل فيتحقق البعد على تقدير الاشارة الى الكتاب
الموعود مطلقا قوله وهو اي الكتاب مصدر يقال كتبه كتبا وكتابا وكتابة اي خطه
فهو مصدر الثلاثي كالصيام والقيام لا كالخطاب على ما قيل والا لكان من كاتب كما ان
الخطاب من خاطب قوله سمى به المفعول اي اطلق على المفعول الذي هو المكتوب كالخلق
كما في قوله تعالى هذا خلق الله وكقولك هذا السيف عمل فلان وهذا الدينار ضرب الامير
وتمثيله برجل عدل لا يناسب المقام لان عدلا ليس بمعنى مفعول للمبالغة كانه نفس الكتابة
قوله اوفعال عطف على قوله مصدر اي او اسم جامد ليس بمصدر وان كان على زنته
بني للمفعول اي وضع ابتداء ليكون بمعنى المفعول من غير نقل عن معنى المصدر اليه كاللباس
الموضوع للملبوس من الثياب وعلى التقديرين الكتاب بمعنى المكتوب عرفا على ما يفهم مما بعد
من قوله واصله الجمع قوله ثم اطلق على المنظوم عبارة اي استعمل بعدما كان بمعنى المكتوب
عرفا في المنظوم عبارة قبل ان يكتب اي بنظم كتابة لانه مما يكتب فهو مجاز عرفي باعتبار
ما يؤول واشار الى بيان علاقة المجاز بقوله قوله واصل الكتب اي معناه في اصل اللغة الجمع
اي المجموع مطلقا لان الكل يشتمل على معنى الجمع غير ان المجموع في الكتابة صور الحروف والنقوش
الدالة على الالفاظ وفي العبارة نفس الحروف والالفاظ فلا يرد ما قيل ان فيه مصيرا الى المجاز
بلا ضرورة لان الكتابة في اصل اللغة بمعنى المجموع مطلقا كما يفهم من قوله اصل الكتب الجمع وظاهر
انه حقيقة في المنظوم عبارة ايضا الا ان يقال انه هجر ذلك المعنى انتهى لانه وضعه لذلك المعنى
العام لا يوجب كون استعماله في هذا الخاص حقيقة بحيث لو لا قيل قال الراغب الكتب
ضم اديم الى اديم بالخياطة وفي المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض في اللفظ وهذا يجي
كتاب الله وان لم تكتب كتابا ومن ثم اطلق على المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب فكانه

لم يفرق

لم يفرق بين الخط والكتابة اقول نقله من الراغب كثير من الثقات بهذه العبارة الكتب ضم
اديم الى اديم بالخياطة وفي المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض في الخط وقد يقال ذلك
للمضموم بعضها الى بعض في اللفظ ولهذا سمي كتاب الله تعالى وان لم يكتب كتابا لقوله تعالى
الم ذلك الكتاب فعلى ما نقلوه يكون معناه العرفي عند الراغب ايضا هو المضموم في الخط
وهذا القائل حرف قوله في الخط الى قوله في اللفظ اما لانه سقط في نسخته من قوله في الخط
الى قوله في اللفظ او بدله اليه عمدا ليكون منشا للاعتراض على القاضي فانقلب عليه ما اورده
عليه من عدم الفرق بين الخط والكتابة لانه على ما نقله كان الواجب ان يكتفي بقوله ولهذا يجي
كتاب الله كتابا لان قوله وان لم يكتب يوهم خلاف المقصود لانه يدل دلالة ظاهرة على انه في المتعارف
هو المضموم في الخط كما لا يخفى على من له ذوق سليم قوله ومنه الكتيبة للجيش والعسكر
لاجتماعه وانضمام الاحاد بعضها الى بعض والغرض الى ان هذا التركيب ينبئ عن الجمع والانضمام
مطلقا وفيه ايضا اشارة الى استعماله في الكتابة بطريق النقل العرفي كما في الكتيبة قوله معناه
يريد الخ الا ريب فيه غير محمول على معناه الظاهر وهو نفي وجود جنس الريب فيه لورود
الاشكال على صدقه لكثرة المرتابين فيه بل معناه انه لوضوحه الخ وحاصله ان المنفي هنا
ليس تعلق الريب بالقران بل كونه محلا صالحا في نفسه لتعلق الريب به اي هو في نفسه
بحيث لا ينبغي لاحد ان يرتاب فيه لسطوع البرهان على كونه حقا منزلا من عند الله فيجب على كل
احد ان يكون منه على يقين وهو بهذا المعنى صادق لا يقدح في صدقه ارتياب جميع الناس
فيه فضلا عن بعضهم وهذا كما تقول بعد تقرير الحق في مسئلة هذا مما لا شك فيه فانك
تريد به انها يقينية لا ينبغي ان يتعلق بها شك لا ان احدا لا يشك فيها فقوله لوضوحه علة
لقوله لا يرتاب قدم عليه اعتناء لشانه والمراد به ظهور حاله في كونه مما يعجز عنه البشر قوله
وسطوع برهانه بالجر عطف على وضوحه والمراد بسطوع برهانه اي دفعه هو عدم ظهور
التصديق للمعارضة ممن تحدى به مع تهالكهم في المضادة والمعارضة فلا يرد ما قيل ان بلوغه حد
الاعجاز هو برهانه الساطع فالاولى ان يقتصر على قوله في كونه وحيا ولا ينكر قوله بالغا حد الاعجاز
انتهى قوله بحيث لا يرتاب العاقل في محل الرفع على انه خبر انه قوله بعد النظر الصحيح متعلق
بقوله لا يرتاب وقوله في كونه وحيا متعلق ايضا بلا يرتاب لا بقوله النظر الصحيح وقوله بالغا
حد الاعجاز اما خبر ثان لكونه او صفة مقدمة لقوله وحيا واعلم ان صاحب المفتاح جعل

قوله تعالى لا ريب فيه من قبيل تنزيل وجود الشيء منزلة عدمه حيث نزل وجود الريب منزلة عدمه بسبب الامور القالعة اياه والفرق بينه وبين ما ذكره صاحب الكشاف من ان المراد انه ليس محطة للريب وان الريب لا يليق به هو ان المراد بنفي الريب على ما ذكره نفي كونه صالحا في نفسه لتعلق الريب فيه وعلى ما ذكره صاحب المفتاح يكون المراد به نفي حقيقته ادعاء بجعل ريب المرتابين بمنزلة العدم ومن لم يفرق بينهما وقال فاذا لم يوجد من العاقل الناظر ريب فيه وكان الموجود من غيره بمنزلة ظهر انه تعين نفيه عنه نفي كونه محلا له ومظنة لثبوته فلم ينظر نظرا صحيحا ثم ان المراد على الكشاف قوله بحيث لا يرتاب لعاقل بعد النظر الصحيح الخ فكانه قصد بذلك ان يكون كلامه بحيث يحتمل توجيهي الشيخين فان حمل على ما في الكشاف تكون تلك الزيادة لبيان عدم لياقة الريب به وعدم صلاحيته في نفسه لتعلقه به وان حمل على ما في المفتاح تكون لبيان كون الريب الواقع فيه بمنزلة العدم بناء على ان الريب انما يعتبر اذا كان من عاقل ينظر نظرا صحيحا وريب غيره كالعدم ولما لم يتحقق الريب المعتبر تكون المرتابين كالانعام بل هم اضل صح انه لا ريب فيه قيل اذا كان معنى قوله تعالى الم المؤلف من هذه الحروف ويكون ذلك الكتاب خبره فلا اشكال في صدق قوله لا ريب فيه وانت خبير بان مبنى الاشكال رجوع الضمير الى الكتاب وهو بحاله على ذلك التقدير نعم لو كان مرجع الضمير هو نفس الحكم لكان المعنى ظاهرا الا ان لا اشكال في ظاهر النظم **قوله** لا ان احدا لا يرتاب فيه اي ليس معناه انه لا ريب لاحد فيه حتى يرد الاشكال على صدقه بكثرة المرتابين فهو معطوف على قوله لوجه الخ و عبارة الكشاف هكذا ما نفى ان احدا لا يرتاب فيه وانما المنفي كونه متعلقا للريب ومظنة له ولما كان المفهوم من ظاهرها نفي عدم الارتياب والمقصود نفي الارتياب عدل المصر عنها و شراح الكشاف تكلفوا في توجيهها لا يخفى على الناظر فيها **قوله** الا يرى الى قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا الاية تاييد لقوله لا ان احدا لا يرتاب فيه ودليل العدم كون معناه ذلك وقوله فانه ما ابعد الريب عنهم بيان لوجه التاييد والدلالة فان ما نافية لا تعجبية ومعنى ما ابعد الريب ما جعل الريب بعيدا عنهم اي لم ينف وجوده فيهم بل جعله كالامر المفروع وساق الكلام لغرض اخر حيث قال فاتوا الاية فعرفهم طريق ازالته ولظهور دلالة الاية على وجود الريب قال الا يرى وتوضيح المقام ان كلمة ان وان كانت تستعمل في المعاني المشكوكة المحتملة للوجود والعدم لكن استعملت في الاية في الموجود لنزولها بين المرتابين

فيها

فيها وقالوا لولا انزل عليه القران جملة واحدة كما حكاه عز وجل عنهم واشير اليه في الاية اعني فان قوله مما نزلنا يدل على ان نزوله منجما لا جملة علة لريبهم وقد وجدت العلة فوجد الريب ولم يكتف ايضا بذكر علته الدالة عليه بل نص على وجوده بجعل الشرط لفظ كان لان النحاة ذهبوا الى ان كلمة ان لا تقلب كان الى معنى الاستقبال وانه اذا اريد ابقاء معنى الماضي مع ان جعل الشرط لفظ كان نحو قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته وان كان قميصه قد من قبل وذلك لقوة دلالة كان على المضي لتمحضه له فمعنى ان كنتم في ريب الاية وان قد وجد فيكم ريب في الماضي مما نزلنا اي بسبب نزوله منجما فاجتهدوا في ازالته وهذا قال المصر بل عرفهم الطريق المزيح له اي المزيل للريب فان ازالة الشيء بعد الوجود لكن اشير بكلمة ان الى انه ينبغي ان لا يكون الا مفروضا وبما اوضحنا اندفع ما قيل يرد عليه اولا ان ظاهر هذه الاية لا يفيد القطع بوجود الريب لبلادتهم قوله لا ان احدا لا يرتاب فيه فيحصل التاييد بل المناسب ان يريد بتوهم انه هذا الا اختلاق وما هذا الا افك مفترى ونحو ذلك وثانيا ان قوله فانه ما ابعد الريب عنهم لا يلايم ذلك بل الملايم له ان يقال فان ان ههنا بمعنى اذا ويقال انها للتوبيخ على الارتياب وتصوير انه مما لا ينبغي ان يقع الا فرضا لوجود القالع عن اصله او يقال غلب على المرتابين قطعا غير المرتابين اي الذين لا قطع بارتيابهم ممن يجوز الارتياب منهم وعدمه انتهى ووجه الاندفاع انه ظهر مما ذكرنا ان وجه افادتها القطع بوجود الريب ذكر علته بقوله مما نزلنا وجعل الشرط لفظ كان واما ما اجاب به القائل المورد من ان القطع بوجود الريب كما انه ينافي القطع بانتفائه كذلك تجويز الريب ينافي القطع بانتفائه فاندفع الايراد انتهى فيرد عليه ان المفهوم من كلمة ان فرض الشرط لا تجويزه فاذا لم يكن لهم ريب وكان انكارهم واظهارهم الريب عنادا صح ان يقال تبكيتا لهم ان كان لكم ريب فاتوا الاية كما في قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد الاية **قوله** وهو اي الطريق المزيل ان يجتهدوا اي تبذلوا جهدهم وطاقتهم في معارضته بنجم من نجومه النجم في اللغة مشترك بين الكوكب وما يقابل الشجر ونجم الكتابة ونجوم القران مقاديرها النازلة اليه صلى الله عليه وسلم في كل وقت والمراد ههنا السورة او مقدارها اذ لا تحدي باقل منها **قوله** وقيل معناه اي قيل في دفع الاشكال معنى لا ريب فيه انه لا ريب فيه للمتقين اي بالنسبة اليهم لا مطلقا و المرتابون ليسوا بمتقين فلا يقدح في صدقه ارتياب غير المتقين فعلى هذا يكون للمتقين

خبرا وفيه صفته وانما عدل عنه لكون التخصيص غير مناسب لمقام المدح وللزوم كون
قوله هدى ح حالا فيتوجه النفي الى القيد فيختل المعنى كما سيجي فيحتاج الى التمحل بانه حال
لازمة او قيد للنفي لا للمنفي مع ان فيه ما فيه كما لا يخفى وقد يقال في وجه التمريض ان الغالب
في الظرف الواقع بعد لا هي الخبرية وايضا يأبى عنه وصل المتقين بالذين اذ المعنى لا ريب
في حقيته للمتقين المصدقين بحقيته ويرد على الاول ان الغلبة ممنوعة عند تحقق
ما يصلح للخبرية وصلوح الوصف للظرفية وعلى الثاني جاز ان يكون هذا الوجه مبنيا
على فصل الذين اذ كثيرا ما يذكر وجوه من الاعراب والمعاني على تقدير دون تقدير **قوله**
وهدى حال الخ يعني قيل او مرتبط بقوله قيل واياما كان الغرض منه دفع ما يورد من انه اذا
كان قوله للمتقين خبرا فلا معنى لتوسيط قوله هدى بين لا وخبرها فدفعه بانه حال من الضمير
المجرور • اي في فيه لا من المستتر فيه لانه راجع الى الريب فيفسد المعنى وهو ظاهر لكن يخدشه
انه يكون المعنى لا ريب حاصلا فيه للمتقين حال كونه هدى لهم فيلزم منه ان يوجد فيه الريب
حال عدم كونه هدى لان الحال قيد فيفيد تقييد انتفاء الريب عنه بكونه هدى لهم
فعند عدم كونه هدى يلزم وجود الريب فيجب ان يجعل حالا موكدة لا منتقلة **قوله** والعامل
فيه • عطف على قوله وهدى حال فهو ايضا داخل تحت قوله قيل والغرض منه دفع ما يرد على
جعله حالا من الضمير المجرور من لزوم عدم اتحاد عامل الحال لان عامله حرف الجر وهو لا يعمل
النصب في الحال فدفعه بقوله • والعامل فيه • اي في هدى الواقع صفة للمنفي • اي الريب حال • الظرف الواقع صح
والمراد بالظرف الواقع صفة هو حاصل معنى الظرف اعني الفعل الدال عليه الظرف
كالاستقرار والحصول والكون لانه الواقع صفة وهو العامل حقيقة في ذي الحال كما
مر في انعمت عليهم فيتحد عامل الحال مع عامل ذيها ولكون المراد بالظرف حاصل معناه
لم يكتف بان يقول والعامل فيه الظرف بل وصفه بكونه واقعا صفة للمنفي **قوله**
والريب الخ • اخر بيان معنى الريب عن تحقيق مضمون جملة لا ريب فيه وقدمه في الكشاف
للاشارة الى المقصود الاصلي تحقيق مضمونها واذ نفي الريب باي معنى اخذ غير صحيح
فلا احتياج الى التاويل لثابت على التقادير كلها فتقديمه اولى واشار بقوله • في الاصل
مصدر رابني الشيء • الى ان المراد ههنا ليس معناه المصدري بل الشك كما سيجي **قوله**
اذا حصل • ظرف للقول المفهوم من الكلام اي نقول رابني الشيء اذا حصل ذلك الشيء

فلذا

فيك الريبة • بكسر الراء منصوب على انه مفعول لحصل لانه بالتشديد من التحصيل **قوله** وهي •
اي الريبة • قلق النفس واضطرابها • عطف تفسير لقلق النفس **قوله** سمي به الشك • اي الريب
نقل عن معناه الاصلي الذي هو تحصيل الريبة واستعمل ههنا وفي نظائره في الشك الذي
هو التردد في النسبة بين الشيئين بحيث لا يترجح عند العقل احد طرفيها من الوقوع و
اللاوقوع فيفضي الى القلق والاضطراب ولهذا قال مشيرا الى علاقة النقل لانه • اي الشك
يقلق النفس ويزيل الطمانينة • اي يوقعها في القلق ويزيل اطمينانها فالشك سبب لتحصيل
القلق فاطلاق الريب عليه مجاز من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب قال قدس سره استعمل
ههنا بمعنى الشك اذ لو اريد معناه الاصلي لقيل لا ريب له كما يقال لا ضرب له واعترض عليه
بان القران ليس مما يتوهم رايبا حتى كان الحقيق ان يقال لا ريب له بل لو كان مصدرا ايضا
لكان الواجب لا ريب فيه انتهى اقول قد سبق ان معناه مصدرا تحصيل الريبة فمعنى الريب
محصل الريبة وقد عرفت ان القران لنزوله مفرقا حصل الريبة في قلوب الكفار بين فكيف
لا يتوهم كونه رايبا بعدما تحقق انه رابهم فلا بد من نفيه عنه بالتاويل المذكور واجاب بعضهم
بان مراده قدس سره ان استعمال امثال هذا المصدر بمعنى غير شايع بل الشايع الاستعمال
باللام وهو غير مناسب فلو يكون الريب ههنا مصدرا ولا يلزم من كلامه جواز استعماله
باللام في هذا المقام حتى يقال القران لا يكون رايبا انتهى وانت خبير بان فيه تسليم ان القران
ليس برايب وقد عرفت ما فيه **قوله** وفي الحديث الخ • مقصوده من ايراده هذا الحديث الشريف
الاستشهاد على ان الريب في الاصل مصدر رابني وعلى ان الريبة غير الشك كما ان الريب غير
على ما اشار اليه بقوله سمي به الشك لما عرفت ان المراد به انه نقل الى الشك ولا شك
ان المنقول عنه غير المنقول اليه وعلى ان الريبة هي القلق اما الاول فلان الريب في الحديث
استعمل في اصل معناه مغايرا للشك اذ لا شك ان يريب بفتح الباء مشتق ويجوز ضمها
ايضا من الريب بالمعنى المصدري ولو بالواسطة وان معنى دع ما يريبك الى ما لا يريبك
اترك ما يحصل فيك الريبة والقلق مشتغلا الى ما لا شك فيه فما يريبك عبارة عن
الشك ولهذا علل الامر بترك ما يريبك بقوله عليه السلام • فان الشك ريبة • واما الثاني
فلان حمل الريبة على الشك يقتضي التغاير بينهما والا لم يكن في الكلام فائدة واما الثالث
فلان جعل الريبة مقابلة للطمانينة في قوله عليه السلام • والصدق طمانينة • يدل على

انها التلوّق لقدس سره ومعنى الحديث دع ما يريبك اى ما يقلقك ذاهبا الى ما يطمئن به
قلبك فان كون الشئ فى نفسه مشكوكا فيه غير صحيح مما يقلق به النفس الزكية وتضطرب معه
وكونه صحيحا صادقا مما تطمئن له اى اذا وجدت نفسك مضطربة فى امر فدعه واذا وجدتها
مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن فى شئ علامة كونه باطلا ومحالا ولان يشك
فيه وطمانينته علامة كونه حقا وصدقا وقيل معناه دع ما يشك فيه الى ما تعلمه فان العمل
بالمشكوك يقتضى قلقا وترددا او فى ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعلوم فانه تقتضى سكونا
وراحة والاول اقوى انتهى ولعل وجه كون الاول اقوى هو ان قوله والصدق طمانينة انما
يلائم المعنى الاول لا الثانى ثم ان تقييد النفس بالزكية مبنى على ان نفس كل مؤمن مزكاة عن اوساخ
الكفر واوضار الشرك فلا يرد ان الامر عام لكل مؤمن فتخصيص الدليل غير مناسب واعلم ان
صاحب الكشف نقل عن الطيبى انه قال الحديث من رواية الترمذى وفيه فان الكذب ريبة
وما سلف لا يصح رواية ولا دراية ثم اعترض عليه بانهما ممنوعتان اما الدراية فقد يبين المرجح
المعنى بلا مزيد عليه واما الرواية فلان احدى الروايتين لا يبطل الاخرى فيل هذا العدل لا ينفى فيما تعلق
بالرواية ولا يشفى بل التحقيق انه قال ذكر الامام الزيلعى والشيخ شهاب الدين فى تخريج احاديث
الكشاف ان الترمذى رواه فى اخر الكتب والحاكم فى الاحكام والبيوع ورواه ايضا الطبرانى
والبزار اقول حاصل ما ذكره هذا القائل ان هذا ايضا رواية ولا يخفى ان صاحب الكشف ايضا
افاده بالطف وجه وابلغه حيث جعله احدى الروايتين **قوله** ومنه اى من قبيل الاريب فى
قولهم ريب الزمان لنوايبه اى مصايبه جمع نايبة بمعنى المصيبة لاشتراكهما فى العلاقة
فان مصايب الدهر وحوادث الزمان يقلق النفوس ويزيل الطمانينة كما ان الشك كذلك
قوله يهديهم للحق يشير الى ان الهدى مستعمل مجازا فى معنى اسم الفاعل المراد به الاستمرار التجددى
وانه من هدى المتعدى وان جاء من اللازم ايضا بمعنى الاهتداء واشار الى كونه مجازا فى هذا
المعنى بقوله والهدى فى الاصل مصدر لكلامه على انه ههنا ليس مستعملا فى المعنى المصدرى
وفيما اختاره وان فاتت المبالغة الحاصلة من ابقائها على المعنى المصدرى وجعله بمنزلة
نفس الهداية على ما قرر فى انما هى اقبال وادبار الا انه يفيد ان كونه هاديا مستمر ومتجدد
هذا ابلغ واوفق بمقام مدح الكتاب لما انه يكفى فى كون الرجل كانه نفس العدل لكونه كذلك
فى وقت ما كما لا يخفى **قوله** كالتقى والسرى قال الرضى قل ليس فى المصادر ما هو على فعل

الا الهدى والسرى والتدية فى المصدر يؤنثها بنو اسد على توهم انهما جمع هدية وسرية
وانه لم يسمع الكثرة فعل فى جمع فعله واما تقى فقال الزجاج هو فعل والتاء بدل من الواو
كما فى تقوى وقال المبرد وزنه تعل والفاء محذوف كما يحذف فى الفعل فيقال فى اتقى تقى انتهى
اقول والحق بها بعضهم لقى وبكى ولعل عن سيبويه انه قال لعزة ان الهدى مصدر لان فعلا لا يكون
مصدرا ولوقوع الاختلاف فى كونه مصدرا واستشهد عليه بمجئ نظائره مصدرا **قوله**
قوله ومعناه اى معنى الهدى مصدرا الدلالة مطلقا غير مقيد بكونها موصلة الى المطلوب
بقرينة ذكرها فى مقابلة الدلالة الموصلة فلا ينافى تقييدها بكونها بلطف على ما مر
فى الفاتحة وبكونها على ما يوصل الى المطلوب مطلقا الا انه ترك الاول اكتفاء بما سبق
والثانى لتبادره ولعدم الدليل على التقييد بكونها موصلة فى جعلها بهذا المعنى ادا فى الطريق
الموصل وان لم يسلكه اصلا او سلك ولم يصل وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا
العمى الاية واراد بهذا المعنى **قوله** وقيل قابله صاحب الكشاف الدلالة الموصلة اى
لا الدلالة المطلقة ولا المقيدة بمجرد كونها الى ما يوصل مطلقا وان لم تكن موصلة بالفعل
بل المقيدة بكونها متصفة بالفعل بالايصال الى البغية بالقسم اى للط وبهذا المعنى
ورد فى قوله تعالى انك لا تهدى من احببت والمصنف رجح المعنى الاول ولم يذكر له دليلا وذكر
من الثانى مع انه نقل له دليلا على ان الاطلاق لكونه اصلا لا يحتاج الى الدليل فيكون
راجحا والتقييد لكونه خلاف الاصل يحتاج الى الدليل فيكون مرجوحا وتحقيق المقام انه
ورد استعماله بكل من المعنيين كما فى الايتين المذكورتين فالمعنى الاول منقوض بالاية الثانية
والمعنى الثانى منقوض بالاولى واحتمال التجوز مشترك والاشتراك مجوز قيل لم يذهب الى التقييد
غير صاحب الكشاف فانه اختاره بناء على ما ذكره من الدليلين مخالفا لجمهور ائمة التفسير
منهم رئيس المفسرين ابن عباس رض والامام علم الهدى ابو منصور ماتريدى والامام ابو بكر السمرقندى
والامام القرطبى والامام الرازى والراغب وصاحب لباب التفاسير وغيرهم من المحققين
وجمهور اهل اللغة منهم ابن عطية وابن الاثير وابن القطاع والفارابى والجوهرى وصاحب القاموس
وغيرهم فانهم اطبقوا على عدم التقييد بالوصول انتهى اقول ذكر فى شرح المقاصد وشرح العقائد
ان المذكور فى كلام المشايخ ان الهداية عندنا الدلالة الموصلة الى المط وعند المعتزلة اراءة
طريق الحق والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة الى المط وعندنا الدلالة

على طريق يوصل الى المط سواء حصل الوصول او لا انتهى فعلى ما هو المذكور في كلام المشايخ
يكون التقييد مما ذهب اليه اهل السنة وعلى ما هو المشهور يكون مما ذهب اليه جمهور
المعتزلة فلا يصح انه لم يذهب اليه غير صاحب الكشاف فان قلت فالمذكور مناف للمذكور
قلت حاول بعضهم التوفيق بينهما بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب
استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي او العرفي فلا منافاة **قوله**
لانه جعل الخ من معقول قيل فان صاحب الكشاف استدل على ان الهدى هو الدلالة الموصلة
الى المط لا لمطلق الدلالة على ما يوصل اليه بوجوه ثلثة لكن المص ترك الوجه الثالث لكونه
مع الاول دليلا واحدا على ما سيجيء بيانه الاول من تلك الوجوه ما ذكره المص بقوله
لانه جعل اي الهدى مقابل الضلال في قوله تعالى لعلى هدى او في ضلال مبين وصاحب
الكشاف لم يكتف بهذه الاية بل ذكر اية اخرى وقدمها على هذه الاية وهو قوله تعالى اولئك
الذين اشتروا الضلالة بالهدى والمص تركها لاحتمال ان يكون التعريف فيهما للعهد او للجنس
باعتبار الكمال ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم بها الاستدلال ثم ان وجه دلالة المقابلة بالضلال
على ان الهدى هو الدلالة الموصلة هو ان عدم الوصول معتبر في مفهوم الضلال فلو لم تعتبر
الوصول في مفهوم الهدى لم يصح التقابل واعترض عليه بان المذكور في مقابلة الضلال هو الهدى
اللازم بمعنى الاهتداء اما مجازا واما اشتراكا كما قال في الصحاح هدى واهتدى بمعنى وكلامنا
في المتعدي ومقابلة الاضلال كما في قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء والاستدلال لا يتم
اذ ربما يفسر الاضلال بالدلالة على ما لا يوصل الى المرام لا بجعله ضالا اي غير واصل واجيب
بانه لا فرق بين اللازم والمتعدي في باب المطاوعة الا بان الاول تأثر والثاني تأثير فان المطاوعة
حصول الاثر في المفعول عند تعلق الفعل المتعدي به فلا يخالف المطاوع اصله الا في انه
تأثر واصله تأثير كالمنكسر فان فيه حالة تسمى تحصيلها كسرا وقبولها انكسارا فاذا اعتبر
الوصول في اللازم كان معتبرا في المتعدي ايضا ورده قدس سره بان التمسك بالمطاوعة وجه
مستقل وذكر المقابلة ح مستدرك لان اعتبار الوصول في الاهتداء مستغن عن
الدليل وانت خبير بان هذا الرد انما يتم في كلام الكشاف حيث جعل المطاوعة وجها
ثالثا واما المص فقد ترك حديث المطاوعة ولم يجعلها وجها مستقلا وتنبيها على ان
دليل المقابلة مبني عليها فيتم الجواب المذكور نظرا الى كلامه سالما عن الرد المسطور فقه

در

در المص ما ادق نظره قيل اعتبار عدم الوصول في الضلال ليس لكونه فقدان المط بل
لكونه فقدان طريق من شانه الايصال اليه صرح به الثقات حتى القايل فانه قال في
الافعال الضل كما هو شرح فمقتضى المقابلة كون معنى الهدى اللازم وجدان طريق من شانه الايصال
ومعنى الهدى الدلالة على ذلك الطريق كما لا يخفى انتهى اقول لو كان معنى اللازم وجدان
الطريق لم يصح ان يكون المتعدي الدلالة على ذلك الطريق بل وجب ان يكون معناه جعل
واجد الطريق وتحصيله له بان يريه بعينه ويشير اليه اشارة حسية ويقول هذا هو
الطريق فان وجدان الطريق انما يكون لازما لهذا الجعل لا للدلالة على ذلك الطريق فانها تجوز
ان تكون ببيان امارته من غير ان يريه بعينه فربما لم يحصل بمجرد بيان الامارات فينفك
الوجدان عن الدلالة فلا يكون لازما لها وقد يناقش على الاستدلال بهذه الاية بان المقابل
فيها هو الضلال المبين لا مطلق الضلال فيحتمل اندراج غير المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة
تحت الهدى وانت خبير بان غير المبين هو الضلال الخفي وكيف يقول عاقل بان الضلال الخفي
هداية فانه ضلال مبين نعم ههنا بحث وهو انه لا يصح هذا الاستدلال عن اصله لما تقرر
في محله ان الحد لا يكتسب بالبرهان وجوابه انه قد تقرر ايضا في محله ان كل تعريف فانه يتضمن
دعاوي مثل انه حد او رسم وجامع ومانع ومساو وانه معنى لغوي او شرعي او عرفي للمعرف
فيستدل على ذلك الدعاوي الضمنية ويمنع وينقض ويعارض باعتبارها كل ذلك مما صرحوا
به ومما ينبغي ان ينبه عليه ان صاحب الكشاف انما اختار هذا المعنى واستدل عليه لكونه اوفق
للاصول الاعتزالية وقد بين هذا في شرح المقاصد **قوله** ولانه لا يقال مهدي الا لمن اهتدى
الى المط اشارة الى الوجه الثاني من الاستدلال المذكور وتقريره انه يقال في مقام المدح
فلان مهدي ومعلوم انه لا يقال ذلك في المقام المذكور الا اذا كان مهتديا اي واصلا الى
المط اذ لا مدح الا بالوصول الى الكمال المط وعبارة الكشاف ههنا هكذا ويقال مهدي
في موضع المدح كمهتد والمص عدل عنها لان المتبادر منها انهما متساويان في اعتبار
الوصول فيهما وليس كذلك فان الوصول معتبر في المعنى الحقيقي للمهتد واما المهدي فقد جاز ان
يراد به في مقام المدح المنتفع بالهدى مجازا على ما ذكره الامام الرازي فان من لم ينتفع بالهدى
كان في حكم كانه معدوم اذ لا اعتداد بالوسيلة عند فقدان المقصد واعترض على هذا الدليل
ايضا بان استعداد الكمال والتمكن من الوصول اليه ايضا فضيلة مستحق عليها المدح واجيب

بان التمكن مع عدم حصول الوصول نقيصة يذم عليها ورد بان التمكن في نفسه
فضيلة والمذمة انما نشأت من المقارنة بعدم الحصول كما ان العلم في نفسه احق
الفضائل بالتقديم واسبقها في استيجاب التعظيم الا انه اذا لم يقارن العمل يكون
مذموما وينم موصوفه ايضا لا لكونه عالما بل لكونه تاركا للعمل به وبهذا يندفع ما يقال
ان المتمكن من افعال الخير اذا لم يفعلها لم يمدح على تمكنه بل يذم حيث لم يفعل ما تمكن
منه بخلاف غير المتمكن فانه معذور انتهى لان هذا الذم على عدم فعله لا لتمكنه واما
عدم فعل غير المتمكن فلان الفعل منه فعدمه واجب فهو فيه معذور كما قال نعم يرد
ان التمكن عام للكل لما تقرر من ان نوع الانسان مجبول على استعداد الكمال و
التمكن من الاهتداء اليه فصار حجة فلا يناسب قولهم فلان يهدي الا ان هذا وجه اخر
قوله واختصاصه اي اختصاص الهدى المفسر بالدلالة على ما يوصل المستفاد من
اللام بالمتقين وغرضه بيان وجه تخصيصهم بالذكر مع كون الهدى المفسر بها شاملا
للكل فالمراد بالاختصاص التعلق الخاص الذي يعبر عنه بالاختصاص لا الحصر حتى يرد ان اللام
لا يفيد الحصر ثم انه بين له وجهين احدهما ما ذكره بقوله لانهم المهتدون اي الحاملون
من التقوى به اي بهدى ذلك الكتاب فله مزيد تعلق بهم من حيث انهم المنتفعون به دون
غيرهم ممن طبع على قلوبهم واليه اشار بقوله والمنتفعون بنصبه فانه عطف تفسير
لقوله المهتدون فيكون المراد بالمتقين الصائرين الى التقوى دون المطبوع على قلوبهم
فهو مجاز باعتبار ما يؤول والنصب في قوله بنصبه اما مصدر مضاف الى المفعول اي نصب
الله تعالى اياه دليلا لان الهدى ههنا بمعنى الفاعل اي الدليل كما اشار اليه بقوله يهديهم
واما بالضمتين بمعنى العلامة المنصوبة قال في القاموس وبضمتين كل ما جعل علما كالنصيبة
انتهى فهو بهذا المعنى ليس بجمع والضمير راجع الى الكتاب بناء على ان الاضافة بيانية فان
الكتاب علامة منصوبة واية تنزيلية تدل على المقاصد الحقيقية وقد وقع في بعض النسخ
بنصه وهو من تحريف الناسخ قوله وان كانت دلالته عامة لكل ناظر من مسلم او كافر
يريد ان اختصاصه بالمتقين باعتبار ما يترتب عليه من فائدته التي هي الاهتداء
والانتفاع به لا ينافي عمومه باعتبار اصل مدلوله الذي هو مطلق الدلالة الشاملة للكل
قوله وبهذا الاعتبار اي اعتبار عموم الدلالة لا خصوص الانتفاع قال تعالى وتقدس

هدى

هدى للناس حيث عبر عنهم بلفظ يعم الفريقين ومقصوده التوفيق بين الايتين
فحاصل هذا الوجه ان اثر الهدى انما يظهر في الصائرين الى التقوى بهدايته لان
الذين طبع على قلوبهم لا يهتدون به وان هدوا قوله لانه لا ينتفع الخ هذا هو الوجه
الثاني وحاصله ان الانتفاع بهذا الهدى يتوقف على الاتصاف بالتقوى بالفعل اذ
لا بد في الانتفاع بالدليل من التامل والنظر الصحيح لانه ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى المط
لا يتاتى هذا الا ممن جعل عقله مصقولا عن صدء الكفر واوضار الشرك وهذا هو
اول مراتب التقوى فقوله فصقل بالتخفيف وجوز التشديد مبالغة قوله واستعمله
اي استعمل ذلك العقل المصقول في تدبر الايات اي ايات الله تعالى المنصوبة في الانفس
والافاق الدالة على وجوده وصفاته او ايات الانبياء اي العلامات الدالة على نبوتهم
من غير التحدي قوله والنظر في المعجزات اي ليحصل تصديق النبي عليه السلام وتعرف النبوات
اي طلب معرفة ما يتعلق بالانبياء عليهم السلام من احوالهم واخلاقهم واطوارهم ليحصل اتباعهم
فالمراد بالمتقين على هذا الوجه معناه الحقيقي لا المجازي اي هدى ودليل للمتقين المتصفين
باول مراتب التقوى لتحصيل سائر مراتبها فيكون مخصوصا بهم فعلى هذا الوجه يندفع محذور
لم يتوجه على تفسير الهداية بالدلالة على ما يوصل وهو ان تعلقه بالمتقين عار عن الفائدة
فان من اهتدى الى مقصوده كانت دلالته على ما يوصل اليه لغوا ويؤدي ايضا الى تحصيل
الحاصل وجه الاندفاع ان من اهتدى الى المرتبة الاولى من مراتب التقوى لو دل على ما يوصل
الى سائر المراتب لا يكون هذه الدلالة لغوا واما على الوجه الاول فلا يتوجه هذا المحذور
اصلا لما عرفت من ان المراد بالمتقين ح المعنى المجازي اي الصائرون الى التقوى بهذا الهدى
واما الهدى بمعنى الدلالة الموصلة على ما اختاره صاحب الكشاف فليست عامة للكل
فلا حاجة فيها الى بيان وجه التخصيص بهم الا انه يروح محذور لزوم تحصيل الحاصل فان
قولنا هو هدى للمتقين ح بمنزلة انه دالة دلالة موصلة الى المط للمتقين الواصلين اليه
لانك اذا اجريت عن شيء بما فيه معنى وصفية وعلقت به معنى مصدريا اما في صيغة فعل
او غيرها فهم منه في عرف اللغة ان ذلك الشيء موصوف بتلك الصفة حال تعلق ذلك
المعنى به مثلا اذا قلت ضربت مضروبا تبادر منه انه موصوف بالمضروبية حال تعلق
ضربك به لا بسبب ضربك اياه بل قبله كما في قولك فيه شفاء للمريض وهدى للضال

واجاب في الكشاف عن هذا المحذور بان المراد بالهدى اما التثبيت على ما كان حاصلا او
اريد بالمتقين المشارفون بالتقوى قوله لانه كالغذاء تعليل لما تضمنه قوله لا ينتفع
الا من صقل الخ وهو توقف الانتفاع المذكور على الصقل الذي هو جنبه المرتبة الاولى
من التقوى وهو الايمان يعني ان علة التوقف المذكور هي ان الكتاب غذاء روحاني
يحفظ صحة الروح كالغذاء الجسماني الصالح لحفظ الصحة البدنية كما ان قوام
الاشباح واعتدال افعالها بالصحة المسببة عن الغذاء فكذلك قوام الارواح واعتدال
افعالها من تحصيل ما ينفعها في المعاش والمعاد بالصحة الروحانية المسببة عن القصد
بكتاب الله تعالى والعمل بموجبه وقوله فانه لا يجلب نفعا لتحقيق وجه الشبه بينهما
اي كما ان الغذاء الجسماني الصالح لحفظ الصحة لا يجلب للبدن نفعا من صحة المزاج والقوة
ما لم يكن اصل الصحة حاصلة فيه لان حفظ الشيء انما يكون بعد تحقق اصله فكذلك الكتاب
لا يجلب نفعا للروح من الاهتداء به وتدرجه في مراتب الكمال ما لم يكن اصل صحته وهو
الايمان حاصلا والشرف فيه ان الغذاء وان كان صالحا في نفسه لا ينفع السقيم بل يضره كالمحموم
فانه ان اكل غذاء صالحا يزيد حماه بل يؤدي الى امراض ردية لتشوش الطبيعة في التوجه
اليها ولذا يدفع المرض اولا بالدواء ثم يعطى الغذاء الصالح وما قيل فيه انه كالدواء النافع
ايضا في دفع المرض كما يدل عليه قوله تعالى ما هو شفاء فلينتفع به الكافر لدفع مرض الكفر ه
فمدفوع بان الدواء النافع لا ينتفع به كل مرض بل يكون قابلا للدواء الا يرى ان المريض
اذا كان عن منا ترى من الدواء لا يشتغل الطبيب بمعالجته وايضا ما ذكره المص هو الملائم
لمقام توجيه قوله تعالى هدى للمتقين لان قوله تعالى شفاء ورحمة للمؤمنين بمنزلة قولك شفاء
للاصحاء فيحتاج الى التوجيه كهدى للمتقين واما كونه شفاء للمرضى فلا يحتاج الى التوجيه اصلا
لكونه على ظاهره فلا يكون مناسبا للمقام بيان الاحتياج الى التوجيه نعم ذكر المص في تفسير هذه الاية
ما يلائم ما ذكره هذا القائل حيث قال انه كالدواء الشافي للمرضى والحق ان القران يشبه كلا
من الغذاء الصالح والدواء الشافي فهنا نظر الى مناسبة المقام واعتبر كونه كالغذاء وفي تفسير
الاية نظر الى نسبة الشفاء اليه وجعله كالدواء الشافي قوله واليه اي الى كون الكتاب كالغذاء
الصالح اشار بقوله تعالى وننزل من القران الاية وموضع الاشارة هو قوله تعالى للمؤمنين فانه
في قوة ان يقال للاصحاء ولا شك ان النافع في الصحيح هو الغذاء الصالح اذ نفعه حفظ الصحة الموجودة

واما

واما الدواء فنفعه ازالة المرض وجلب الصحة هذا وقد عرفت مما نقلنا عن المص
في تفسير هذه الاية ان فيها اشارة ايضا الى كونه كالدواء النافع للمرضى فلا تغفل قوله
ولا يقدح ما فيه من المجمل الخ اشارة الى دفع ما يرد على كون القران هدى من انه يقدح
في ذلك وجود المجمل والمتشابه فيه لانهما لا يفيدان بنفسهما شيئا وتوجيه الدفع ان ذلك
غير قادح لعدم انفكاك ما فيه عن بيان تعيين ما هو المراد لما تقرر في محله انه لا يجوز تاخير
البيان عن وقت الحاجة فهو الهدى حقيقة واما تعيين المراد منه فهو تابع لمعتبر لبيان
المراد منه وغير مفيد ابتداء لكن هذا الجواب انما يتمشى على مذهب الشافعية حيث فسروا
المتشابه بما لا يتضح معناه وذهبوا الى ان تاويله مما يعلمه الراسخون في العلم واما على مذهب
الحنفية القائلين بانه لا يعلم تاويله الا الله فتوجيه كونه هدى هو ان الحكمة في انزال
المتشابهات ابتلاء التعبد بالتسليم والانقياد وتفويض علمه الى الله تعالى وكبح عنان النظر
عن الخوض في معناه فهو بهذا الاعتبار هدى يهدي المتقين الى ان لله تعالى اسرارا يستبد بها
ولا يعرفها الا هو ثم ان كونه هدى يكفي فيه انه هدى في بيان الشرائع وتاييد لما في العقول
ولا يلزم ان يكون هدى في كل شيء حتى يقال انه ليس هدى في اشرف المطالب في معرفة الله
تعالى وصفاته ومعرفة النبوة لانه لا يتوقف كون القران حجة عليها قوله والمتقي اسم
فاعل اي هو في اللغة اسم فاعل من اتقى الذي هو مطاوع وقى كما اشار اليه بقوله من قولهم
وقاه فاتقى فاصله اوتقى على وزن افتعل فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها وابدلت منها
التاء ثم ادغمت ولامه ياء حذفت في المتقين تحرزا عن اجتماع الساكنين لانهما ساكنة وعلامة
الجمع ايضا ساكنة وتعيينها بالحذف لان العلامة تدل على المعنى فهي بالبقاء اولى ولما كان
اتقى افتعل للاتخاذ بمعنى اخذ وقاية بين معنى الوقاية ايضا فقال والوقاية اي الدال
عليها المتقي واتقى دلالة المشتق على مبدا اشتقاقه فرط الصيانة اي هي في اللغة
مطلق الصيانة المفرطة بمعنى كمال الحذر من اي شيء كان من غير اختصاص بما ذكر في المراتب
الثلاثة كما يقال فرس واق اذا وقى حافره من ادنى شيء يصيبه قوله وهو اي المتقي
في عرف الشرع اسم لمن يقي نفسه اي يصونها لا مطلقا بل عما يضره في الاخرة ويرد عليه
انه لا يندرج فيه صاحب المرتبة الاولى ولا الثالثة اما الاول فلانه اعتبر في المعنى اللغوي
المعتبر في المعنى العرفي الشرعي ان تكون الصيانة مفرطة وصاحب المرتبة الاولى ولم يصن

نفسه فرط الصيانة عما يضره في الاخرة لانه انما صان نفسه عن العذاب المخلد وهو
اخص مما يضره في الاخرة لتناوله العذاب الغير المخلد ايضا كما لعصاة المؤمنين ففرط الصيانة
عما يضر في الاخرة ان لا يحوم حول ما يفضي اليه اصلا مخلدا واما الثاني فلان فقد
المرتبة الثالثة التي هي مرتبة الانبياء والاولياء لا يفضي الى الضرر الاخروي حتى يكون
تحصيلها فرط صيانة للنفس عن ذلك الضرر والجواب عن الاول ان ما يضر في الاخرة مطلق
ينصرف الى الكمال وهو العذاب المخلد ولا شك ان فرط الصيانة عنه انما يحصل بالمرتبة
الاولى التي هي الايمان والتبري عن الكفر اذ لا يتصور صيانة عنه فوق هذا وعن الثاني
ان شغل السر عن الحق وعدم التبتل اليه تعالى شانه لكونه حجابا بين العبد والرب ضرر
اخروي نظرا الى اصحاب المرتبة الثالثة لانها سيئة بالنسبة اليهم كما يفصح عنه حسنات
الابرار سيئات المقربين على انهم لما تباعدوا بمراحل عما يفضي الى ما يضرهم في الاخرة
صدق انهم افرطوا في الصيانة حيث لم يحوموا حوم المباحات فضلا عن الاثام واي
صيانة فوق هذا قيل في الجواب عن الاول انه لا يلزم رعاية جميع ما في المعاني اللغوية
في الحقايق الشرعية بل قد يزاد فيه قيد من القيود كالصلوة والزكوة وقد ينقص
كالايمان والكفر فانهما في اللغة لمطلق التصديق والستر اعم مما في الشرع وان اخير بان
الايمان كالصلوة في انه زيد في الشرع على مطلق التصديق كونه متعلقا بما جاء من عند الله
تعالى كما زيد في الصلوة على مطلق الدعاء كونه على وجه مخصوص نعم المعتبر عدم المخالفة
بين ما في اللغة وما في الشرع وههنا كذلك قوله اي التقوى ثلث مراتب
اشارة الى انه ليس للمتقي معان بل للتقوى درجات والمتقي ليس الا من يقي نفسه والمراد
المراتب الكلية والا فالمراتب الجزئية تزيد على الثلث وتفصيله لا يليق بهذا الموضع
ثم ان المرتبة الاولى تقوى العوام عن الكفر بالايمان والاسلام والثانية تقوى الخواص
عن الذنوب والاثام والثالثة تقوى خواص الخواص عن الاشتغال بغير الملك العلام
وقد فصلها المصنف بما لا مزيد عليه قوله الاولى اي المرتبة الاولى من تلك الثلث
التوقي عن العذاب المخلد الذي هو اعظم مضار الاخرة بالتبري عن الشرك
اي مطلق الكفر لانه الموجب للخلود الا ان الشرك لكونه اعظم انواع الكفر خصه بالذكر
كما انه خص لذلك في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية وقال تعالى ان الشرك لظلم
عظيم

عظيم قوله وعليه اي على انه التوقي بالتبري عن الكفر ورد قوله تعالى والزمهم كلمة
التقوى اي كلمة التوحيد والشهادة فان اضافة الكلمة الى التقوى لانها سببه فدل
على ان هذه الكلمة كافية في حصول التقوى ولا شك ان هذه الكلمة انما تكفي في عدم الخلود
فظهر ان التقوى في هذه الاية بمعنى التوقي عن العذاب المخلد قوله والثانية
التجنب عن كل ما يوثم اي يوقع في الاثم من اثمه بالمد اوقعه في الاثم ولا شك ان
الاثم ايضا ما يضره في الاخرة قوله من فعل او ترك بيان لما يوثم فكل منهما مندرج تحته
لا احدهما فكان الظاهر الواو ولعله انه اشار بها الى عموم النفي المستفاد من التجنب
كما في قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا قوله حتى الصغائر عند قوم واعلم انهم
اختلفوا في انه هل يجب اجتناب الصغاير في حصول التقوى اولا فبعضهم ذهب الى انه
يجب لان فرط الصيانة يقتضيه ولانها داخلة في عموم كل ما يوثم وبعضهم الى انه
لا يجب وفي قول المصنف حتى الصغاير عند قوم اشارة الى ان المختار عنده انه لا يجب
والا يلزم ان لا يكون احد متقيا حتى الانبياء لما تحقق في موضعه انه لا يشترط في النبوة
العصمة عن الصغاير ولو بعد البعثة قوله وهو اي التجنب المذكور هو المتعارف
باسم التقوى في عرف الشرع كما ان المتقي هو المتعارف في المعنى المذكور بحسب ذلك العرف
قوله وهو اي التجنب عن كل ما يوثم هو المعنى اي هو المراد بقوله تعالى ولو ان اهل القرى
امنوا واتقوا الاية فان عطف اتقوا على امنوا يشعر بان المراد به امر لا يحصل بمجرد الايمان
بل لا بد منه ايضا حتى يترتب عليه جواب لو وهو قوله تعالى لفتحنا عليهم بركات من السماء و
الارض ومعلوم ان ذلك الامر هو الاجتناب عن المعاصي والاثام قوله ان يتنزه عما يشغل سره
اي يجعل باطنه وقلبه مشغولا ومعرضا عن الحق وقوله ويتبتل اليه بالتنصب
عطف على يتنزه اي ينقطع عن الخلق متوجها الى الحق بشراشره اي بكليته ومجامع
قلبه وقالبه فانها جمع شرشرة بمعجمتين مكسورتين ومهملتين اولهما ساكنة وثانيهما
مفتوحة وهي القطعة من الشيء فشراشره قطعه فتبتله اليه تقطعه اليه بجميع قطعه
التي هي اعضاؤه وقواه قوله وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تعالى واتقوا الله حق
تقاته فان سائر مراتب التقوى في جنبه كالمعدوم فهو حقيق بان يسمى حق التقات واما
انه مطلوب في هذه الاية فيرد عليه اولا ان الظاهر ان الامر للوجوب وليس هذا التنزه من الواجبات

الشرعية وثانيا ان المرفسر حق التقاة في تفسيره هذه الاية باستفراغ الوسع في
القيام بالمواجب والاجتناب عن المحارم وقد يتكلف في دفعهما بان المراد ان التقوى
الحقيقي عند المحققين من اهل الحقايق والتصوف والمطلوب عندهم وان التنزه
المذكور واجب عند الكمل العارفين وتاركه يكون اثما على مذاقهم قوله وقد فسر
هدى للمتقين على الاوجه الثلثة قيل فمعناه على الاول هدى للذين يتقون عن الشرك
وعلى الثاني للذين يتقون عن الاثام كلها وعلى الثالث للذين يتقون عما يشغلهم
عن التوجه الكلي الى الحق واعلم ان الغرض من قوله وقد فسر الخ مع انه علم تفسير التقوى
على هذه الاوجه الثلثة من الوجهين المذكورين لاختصاص هدى بالمتقين لكونهما
مبنيين على تفسيره بها هو ان ما ذكر من وجه الاختصاص ليس من قبيل التفسير بمجرد
الرأي بل ورد تفسير التقوى بذلك فاندفع ما اورد عليه ان قوله وقد فسر الخ تكرار
صرف لما علم هذا التفسير من الوجهين المبنيين عليه قوله واعلم ان الاية يحتمل اوجها
من الاعراب شروع في بيان اعراب الاية بعد بيان معناها فان المراد بالاية ليس مجرد
قوله تعالى الم ذلك الكتاب بل هو الى قوله للمتقين والدليل على هذه الارادة سباق
كلامه وسياقه اما الاول فلانه اخر بيان هذه الاوجه عن بيان معنى قوله لا ريب فيه هدى
للمتقين واما الثاني فلانه ادرج في تضاعيف بيان اعراب قوله لا ريب فيه وقوله هدى للمتقين
الاوجه التي ذكرها كما سيظهر وهذا الترتيب احسن من ترتيب الكشاف حيث اورد اولا
وجوه اعراب الم ذلك الكتاب ثم بين معنى قوله لا ريب وقوله هدى للمتقين ثم بين
اعرابهما ايضا فانه يوجب انتشار الفهم بخلاف ترتيب المصنف فانه جعل كلا من بيان معنى الاية
وبيان وجوه اعرابها فصلا على حدة قوله ان يكون اي الوجه الاول هو ان يكون الم مبتدأ
بناء على انه اسم للقران كله او اسم السورة المعينة او مقدر بالمؤلف منها اي
ماؤول بقولنا المؤلف من هذه الحروف وانما بني كونه مبتدأ على هذه الاحتمالات الثلثة
من بين الاحتمالات السابقة لانه على بعضها وان كان ذا حظ من الاعراب الا انه لا يكون مبتدأ
لعدم صحة حمل ذلك الكتاب عليه وعلى بعضها لا يكون ذا حظ منه اصلا فضلا عن ان يكون
مبتدأ قوله وذلك خبره بنصب خبره عطف على قوله الم مبتدأ لكن على تقدير كونه اسما للسورة
لا بد ان يراد بالكتاب المعنى الكلي الصادق على كل سورة حتى يصح حمل ذلك الكتاب خبرا عنه قوله

وان كان

وان كان اخص من المؤلف مطلقا مرتبط بقوله وذلك خبره على الاحتمال الثالث اي هو خبره
على تقدير كونه مقدرا بالمؤلف ايضا وان كان على هذا التقدير اخص منه مطلقا لصدق
المؤلف على غير ذلك الكتاب ايضا والاصل اي والحال ان الاصل في القضايا الحملية الموجبة
ان الاخص من حيث هو اخص لا يحمل على الاعم من غير جعله مساويا له بادخال السور
الجزئي عليه كما في قولنا بعض الحيوان انسان فلا يقال الحيوان انسان لانه يفضي الى ان يكون
الاعم اخص لان معنى الحمل الايجابي الاتحاد وهو ينافي العموم لاستلزامه التساوي فان
قلت فيجب ان لا يحمل الاعم ايضا على الاخص لان الاتحاد من الطرفين قلت هذا انما يرد اذا
كان الحكم الايجابي بالاتحاد بين الموضوع والمحمول من غير تعيين المتحد والمتحد معه وليس كذلك
والا لما كان بين القضايا وعكوسها فرق معنوي بل الحكم في الموجبة انما هو باتحاد الموضوع
بالمحمول وهو وان كان مستلزما في نفس الامر لاتحاد المحمول بالموضوع ايضا لكنه مغاير له
بحسب المفهوم فالموضوع ما حكم باتحاده بالمحمول وقد حقق هذا كله في موضعه فاذا
حكم باتحاد الاعم بالاخص يلزم نظرا الى مفهوم القضية ان لا يتحقق الاعم بدون الاخص
فينافي العموم واما اذا حكم باتحاد الاخص بالاعم فاللازم منه نظرا الى هذا المفهوم عدم
تحقق الاخص بدون الاعم وهو لا ينافي الخصوص بل يحققه قوله لان المراد به لدفع
الاستبعاد المفهوم من قوله وان كان اخص الخ اي الخبر المذكور وان كان اخص من المبتدأ
ظاهرا لكنه مساو له من حيث الارادة لان المراد به ليس مطلق المؤلف حتى يعم بل المؤلف
المقيد وهو المؤلف الكامل في تأليفه البالغ اقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة
والمؤلف المقيد بهذه القيود وان كان اعم ايضا بحسب المفهوم لما تقرر في محله ان تقييد
الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية ولو كانت القيود الوفا الا انه مساو بحسب الخارج لافادة
التقييد الانحصار في فرد بحسبه والقضية خارجية لا حقيقية لان من الافراد
المقدرة للمؤلف الكامل البالغ اقصى درجات البلاغة ما لا يصدق عليه ذلك الكتاب
لانه تعالى قادر على ان يأتي بما هو اعلى درجة منه لما تقرر في محله ان المراتب الممكنة للبلاغة
غير متناهية وان كانت الموجودة منها متناهية قوله والكتاب صفة ذلك برفع
الكتاب ونصب صفة عطف على قوله وذلك خبره ويجوز ان يكون كل من المعطوف و
المعطوف عليه مبتدأ وخبرا عطفا على جملة يكون مع معموليه عطف جملة على جملة

يجب رفع الجزئين الاخيرين فيهما وايا ما كان فالخبر على هذا الوجه يكون مفردا والكلام جملة واحدة واللام فيه للعهد اذ لا فائدة في الاخبار عن القران او السورة او المؤلف منها بان جنس الكتاب يصدق عليها قوله وان يكون الم خبر مبتدأ محذوف الخ عطف على قوله ان يكون الم مبتدأ فهو وجه ثان من اوجه الاعراب مبني على ان الم اسم القران او السورة او مقيد بالمؤلف فعلى الاول يقدر المبتدأ القران فيكون المعنى القران مسمى بهذا الاسم وعلى الثاني يقدر المبتدأ السورة فيكون المعنى السورة المعروفة بكمال البلاغة والهداية مسماة بهذا وعلى الثالث يقدر المتحدى به فالمعنى المتحدى به مؤلف من هذه الحروف وهو وان كان معلوم التركيب من هذه الحروف الا ان فائدة الاخبار الزامهم بانه من عند الله تعالى والا لما عجزوا عن الاتيان بمثله على ما مر فمن ثمه لا فائدة في الاخبار به لكونه معلوم التركيب منها فقد اتى بما لا فائدة فيه قوله وذلك خبر ثانيا عطف على قوله الم خبر مبتدأ محذوف اي ويكون ذلك خبرا ثانيا لذلك المبتدأ المحذوف او بدلا اي من الجزء الاول الذي هو الم و على التقديرين يكون الكتاب صفته اي صفة ذلك ويجوز ان يجعل ذلك مبتدأ والكتاب خبره والجملة خبرا ثانيا للمحذوف او بدلا من الجزء الاول المفرد قوله ولا ريب الخ شروع في توجيه اعراب لفظ لا ريب فيه وانما قدمه على الوجه الثالث من وجوه اعراب الم ذلك الكتاب وكان المناسب تاخيره عنه ايضا لان لا ريب فيه على بعض محتملات الوجه الثالث من تتمة ذلك الكتاب وخبرا له والمجموع جملة فالاولى تقديم بيان اعرابه ليظهر وجه تحقق كونه خبرا هناك بلا كلفة وما قيل انه جواب سؤال مقدر تقريره ان التاويل المذكور في لا ريب فيه انما يحتاج اليه لو كان معنى لا ريب نفي الريب بالكلية ومن اين له ذلك فاجاب بان فيه قراءتين وكل منهما يدل على نفي الريب بالكلية احدهما بطريق النص والاخر بطريق الظهور انتهى فيرد عليه انه كان الواجب ح ايراده في جنب التاويل المذكور ولا معنى لتاخيره الى هنا وقوله في المشهورة مبنيا اي ريب في القراءة المشهورة بين القراء مبني على الفتح فليس المراد بالمشهورة ما يقابل المتواترة فلا ينافي كون هذه القراءة متواترة لان شهرتها بين القراء انما هي لتواترها قال الرضي في شرح قول الكافية فان كان مفردا فهو مبني على ما ينصب به انه مبني لتضمنه لمن الاستغراقية وذلك لان قولك لا رجل نص في نفي الجنس بمنزلة لا من رجل بخلاف

لا رجل

لا رجل في الدار كما ان ما جاءني من رجل نص في الاستغراق بخلاف ما جاءني رجل اذ يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما جاءني رجل بل رجلان ولا يجوز لا رجل في الدار بالفتح بل رجلان وما جاءني من رجل بل رجلان ولما ارادوا التنصيص على الاستغراق ضمنوا النكرة معنى من فبنوها وانما بنيت على الفتح ليكون البناء على حركة استحقها النكرة في الاصل قبل البناء انتهى فقول المص لتضمنه معنى من اي الاستغراقية لبيان سبب اصل بنائه لا البناء على الفتح ولذا لم يصرح بقوله على الفتح اذ لم يقل مفتوح واما بناؤه على الفتح فاشار الى سببه ايضا بقوله منصوب المحل على انه اسم لا النافية للجنس العاملة عمل ان وهو نصب الاسم ورفع الخبر فانه يدل على ان الحركة التي استحقها لفظ ريب قبل البناء هو الفتح لان اعراب لا اسم نصبا انما هو بالفتح قوله لانها نقيضتها اشارة الى ان حمل لا على ان في العمل من قبيل حمل النقيض على النقيض لانها لتحقيق النفي وان لتحقيق الاثبات وقوله ولازمة للاسماء لزومها اشارة الى جهة اخرى تقتضي ايضا الحمل المذكور وهي انهما تشتركان في ان عملهما يختص بنوع الاسم قال في قسم النحو من المفتاح واما لا لنفي الجنس فهو ملحق بان الحاق النقيض بالنقيض مع اشتراكهما في الاختصاص بالاسم انتهى فان قلت لا تدخل على الفعل ايضا وتعمل فيه الجزم فكيف يختص بالاسم قلت الكلام في لا النافية للجنس وهي لا تدخل الفعل لانتفاء الجنسية فيه والتي تدخله هي الناهية الجازمة واما الداخلة على الماضي مثل لا صدق ولا صلى فان لم تكن ناهية وجازمة لكنها ليست بنافية للجنس ايضا بل لمجرد النفي قوله وفي قراءة ابي الشعثاء بمعجمة ومهملة ومثلثة تابعي مشهور واسمه سليم بن الاسود المحاربي وقيل سليمان قيل كان الانسب في مقابلة المشهورة ان يقول وفي الشاذة الا انه عدل عنه اعلاما بان من قرأ بهذه القراءة تابعي مشهور قوله مرفوع بلا التي بمعنى ليس اي لفظ ريب في هذه القراءة معرب مرفوع منونا على ان يكون لا بمعنى ليس عاملة عمله من رفع ونصب الخبر على عكس لا النافية للجنس قوله وفيه اي لفظ فيه على القراءتين خبره اي خبر لا غير انه على الاول مرفوع المحل وعلى الثاني منصوب المحل ثم انه فرق في الكشاف بين القراءتين بان المشهورة توجب الاستغراق وهذه تجوزه قال قدس سره بيان ذلك ان المشهورة لنفي الجنس اي الحقيقة ويلزمه نفي افرادها اذ لو ثبت فرد منها كانت الحقيقة ثابتة في ضمنه ولا يحتمل معنى اخر فهي نص في الاستغراق توجيه فاذا قيل لا رجل في الدار بالفتح لم يصح بل رجلان او رجال وغير المشهورة تجوزه

للاستغراق على معنى انها ظاهرة فيه ومحتملة لمعنى اخر اما الاول فلان المتبادر من النكرة
المنونة فرد لا بعينه وهو مسا وللحقيقة فاذا نفي استلزم نفي جميع الافراد واما الثاني
فلانه قد يقصد بذلك نفي الوحدة المنفردة اى المجردة عن العدد فيقال لا رجل في الدار
بل رجال اى الجنس موصوف بالتعدد لا بالوحدة اما اذا زدت لفظ من الاستغراقية وقلت
لا من رجل زال الاحتمال وصار نصا في الاستغراق كالمثنى لان مفهوم المبني نفي الحقيقة ومفهوم
لا من رجل نفي فرد لا بعينه حتى اذا فسرت الاول بالفارسية قلت نيست مرد در سرای
والثاني قلت نيست هيچ مردى واما لا رجل بالرفع فمعناه نيست مردى انتهى وقد يتوهم
ان تعليلهم بناءه بتضمنه لمن يشعر بعدم الفرق بين لا رجل ولا من رجل وهو قدس سره قد
فرق بما ذكر وانت خبير بان توهم علة بناءه تضمنه لمن ليس معناه ان من مقدرة في نظم الكلام
مرادا به معناها بل اراد وبه اظهار علة البناء فيه وان لا رجل في قوة لا من رجل في
نصوصيته في الاستغراق وهذا القدر يكفي سببا للبناء فانه ما لو اسبب بناء المبهمات
كونها كالحرف في الاحتياج مع تحقق الفرق المعنوي بينها وبين الحرف بالاستقلال
بالمفهومية وعدمه نعم يرد هذا على من علل استغراق المبني بتضمنه معنى من مقدرة على ما صرح
به قدس سره في ذيل الكلام المنقول حيث قال وقيل استغراق المبني لتضمنه معنى من مقدرة
فيجب ان لا يفترقا مفهوما انتهى وانما لم يلتفت المص الى بيان الفرق المعنوي بين القرائتين
لكونه خارجا عما هو المقصود الاصلي في هذا المقام من بيان وجوه الاعراب المتضمن للفرق اللفظي
قوله ولم يقيد كما قدم في قوله تعالى لا فيها غول الخ يعني لما لم يكن المقصر بالنفي ههنا هو الريب
بل كونه متعلقا له توهم ان النفي لم يتوجه الى اصل الريب بل الى متعلقه الذي هو القرآن
فكان ذكره اهم فلم لم يقدم ههنا كما قدم في قوله تعالى لا فيها هو ان اشتراكهما في ايهام
ان ذكر الظرف اهم لتساويهما في ان نفي الاسم مطلقا ليس بمقصود في كل منهما كان يستدعي
ان يراعي فيهما مقتضى الاهمية على السواء قوله لانه لم يقصد يعني ان وجه عدم التقديم
مع اقتضاء المشابهة للاية المذكورة اياه عدم قصد تخصيص نفي الريب به من بين
سائر الكتب اى الكتب الالهية كما قصد ثمه اى في قوله لا فيها غول اذ المقصود ان القرآن
حق لا مجال للريبة فيه رد لما يزعمه المشركون لا ان الريب منفي عنه ثابت لغيره اذ لم يكن
هناك منازعة في ذلك بخلاف لا فيها غول اذ قصد فيه تخصيص نفي الغول بخمور

الجنة

لجنة من بين سائر الخمور وفي المفتاح امتنع تقديم الظرف لدلالته على ان ريبا
في سائر كتب الله وانه باطل ولا خفاء انه توجيه اخر كما صرح به قدس سره وقيل
تعريضا على ما في المفتاح تاخير الخبر لان الحصر المستفاد من تقديمه باطل لان باقي الكتب
السماوية ليس بمعجز فلا قاطع لعرق الريب فيه بل التجريد الكلام لما سيق له فان المفهوم
من الحصر المذكور فضلة في المقام واختيار ما هو احسن نظما وتوسيع دائرة القراءة
ورد بان انتفاء الاعجاز لا يوجب عدم قطع عرق الريب لجواز ان يكون هناك انتفاء
هناك امر الريب اخر سوى الاعجاز على ان الريب المنفي هو الريب في كونه وحيا من الله
ولا شك ان جميع الكتب مشتركة في انه لا ريب في انها وحي من الله فالقول بوجود
الريب في باقي الكتب لا يجترى عليه مسلم فضلا من فاضل وما ذكره في الترجيح من ان
الحصر ليس بمقصود وهذا هو مراد المص وغيره ممن قال ببطلان الحصر اراد الزيادة على
قدر الكفاية انتهى اقول الحق الذي لا محيد عنه هو ان سائر الكتب الالهية لعدم
كونها محفوظة عن التحريف والتبديل والزيادة والنقص صارت مظنة للريب
في انها وحي منه تعالى والذي لا ريب في انه وحي وهو ما كان باقيا على ما نزل وقبل التحريف
والحصر المستفاد من التقديم انما هو بالقياس الى ما في ايديهم مما حرفوا الكلم عن
مواضعها وعدم كونه بتمامه وحيا بمقطوع قال الله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله الاية فالقول بعدم وجود الريب في باقي الكتب
في انها وحي من الله لا يجترى عليه مؤمن فضلا عن فاضل ثم ان قوله وما ذكره في الترجيح
الى قوله وهذا هو مراد المص وغيره يرد عليه انه ليس في كلام ذلك القائل شايبة
الرد على المص لانه صريح في الرد على ما في المفتاح ومن هذا تبين ان المص انما اختار
ما في الكشاف لخلل لاح على ما في المفتاح وهنا نكتة اخرى لا بد من التنبيه عليها ايضا
وهو ان صاحب الكشاف ذكر هذا الكلام في القراءة المشهورة والمص عدل عنه واورده
عقيب قراءة الرفع ووجه العدول هو ان لا ريب فيه على القراءة المشهورة مما لا يصح
فيه تقديم الظرف اذ لا يجوز لا فيه ريب بدون الرفع والتكرير لما تقرر في النحو ان اسم
لا لنفي الجنس اذا كان مفصولا بينه وبينه لا وجب الرفع والتكرير وههنا وان امكن
الرفع بعد التقديم لكنه لم يتكرر والقول بانه مبني على مذهب من لا يقول بوجوب

التنكير كابي العباس وابن كيسان خلاف ما صرح به في المفصل وصرح على قراءة الرفع الخ
منه قوله او صفته بالرفع عطف على خبره والضمير راجع الى لا بتقدير المضاف اي صفة
اسم لا او باعتبار التجوز في الاضافة كما في المعطوف عليه فان الخبر في الحقيقة انما هو لاسم
لا واضافته الى كلمة لا باحد الاعتبارين لملابسة انها عاملة فيه فلا يلزم تفكيك الضمير
وما قيل ان ضمير خبره يعود الى ريب لان ريب قبل دخول لا مبتدأ وفيه خبره وان ضمير او صفته
يعود الى ريب فلا تفكيك فمبني على الغفلة عن قول المص انه اسم لا فانه نص في ان
المراد من قوله وفيه خبره انه خبر لا قوله وللمتقين خبره وهدى نصب على الحال يعني ان
خبر لا على تقدير ان يكون لفظ فيه صفة هو قوله للمتقين وهدى صح بتقدير النصب على
انه حال من الضمير المجرور في قوله فيه والعامل فيه معنى الظرف وقد سبق هذا كله لكن كان
هناك من قوله قيل فلا تكرار في كلام المص فالتقدير لا ريب كائنا فيه حاصل للمتقين
حال كونه هديا وليس ريب كائن فيه حاصلا للمتقين حال كونه هدى قوله او الخبر محذوف
عطف على قوله وفيه خبره اي او خبر لا سواء كان لنفي الجنس او بمعنى ليس محذوف وهو لفظ
فيه كما في قوله تعالى لا ضير اي لا ضير فيه ولذلك اي ولكون الخبر محذوفا مقدرا وقف
على لا ريب اذ بتقدير الخبر وجعله منويا صار كلاما تاما مفيدا مستقلا ولولا التقدير لكان
الوقف عليه وحسن قبيحا وفي قول المص وقف بصيغة التمريض والعدول عما في الكشاف من نسبة
الى نافع وعاصم اشارة الى اولوية القراءة الاولى لان بها يكون الكتاب نفسه هدى وعلى هذه
القراءة يكون فيه هدى والاول ابلغ واوفق لما تكرر في القرآن من التصريح بكونه هدى
قوله على ان فيه خبر هدى قدم لتنكيره كلمة على بنائية متعلقة بقوله محذوف او بقوله وقف
اي القول بان خبر لا محذوف او الوقف مبني على ان يكون لفظ فيه المذكور خبرا لقوله هدى
قدم على المبتدأ لكونه نكرة صرفة غير صالح لان يقع مبتدأ من غير ان يتخصص بتقديم الخبر كما تقرر
في محله لا يقال قوله تعالى للمتقين اما صفة لهدى او حال منه او متعلق به واياما كان فهو
متخصص به فكيف يحكم بانه نكرة صرفة على انه يحتمل ان يكون التنكير للتعظيم لانا نقول
هذا مبني على ما سبق من ان المقصود وصف الكتاب بالهدى مطلقا وذكر المتقين لكونهم
المنتفعين به لا للاختصاص فلا يتمشى غير احتمال كونه متعلقا به وهو لا يفيد التخصيص
واما ما قيل انه متعلق بالخبر فبقي المبتدأ على نكارته الصرفة فرد عليه انه يؤدي الى معنى ركيك

يجب

يجب تنزيه ساحة التنزيل عنه لا تنقيص المعنى مع ان الهدى موصوف بالحصول في الكتاب
للمتقين ومرجعه الى تضمن الكتاب كونهم مهتدين به والمقصر افادة ان الكتاب تضمن
هداية لهم وشتان ما بين المقصود والمفاد قوله وان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره
وجه ثالث من اوجه الاعراب يشترك مع الاول في كون الم مبتدأ بدليل قوله فيما سيأتي
والجملة خبر الم فحاصل هذا الوجه ان الم مبتدأ وذلك مبتدأ ثان والكتاب خبره
والمبتدأ الثاني مع خبره جملة واقعة خبرا للمبتدأ الاول قوله على معنى انه الكتاب
الكامل الخ يريد ان الحصر المستفاد من تعريف المسند باللام ليس حصر الجنس حتى يلزم
ان لا يكون سائر الكتب الالهية كتابا بل المراد حصر الكمال فانه لغاية كماله لاشتماله على اللطائف
الزائدة على الاعجاز كانه الجنس كله وما عداه خارج عنه وفي الكشاف كان ما عداه من الكتب
في مقابلته ناقص وانما اسقطه المص اشعارا بعدم الاحتياج اليه ابلا مع انه فيه رعاية
كمال التأدب مع سائر الكتب الالهية قيل اذا كان الم اسما للسورة وذلك اشارة اليها
لم يصح هذا التوجيه لان حصر الكمال فيها يستلزم اثباتا لنقص في سائر السور لانها المقابلة
لها لا الكتب المتقدمة ولا يقول به مؤمن الا ان يتكلف ولهذا اخره عن قوله ولا ريب
على القراءة المشهورة الخ فهو اضعف الوجوه اقول قد عرفت وجه التأخير عنه وتوسط
بين الوجوه وانه كثيرا ما يذكر وجوه من الاعراب والمعاني على تقدير دون تقدير فليكن
هذا التوجيه على تقدير ان يكون الم اسما للقرآن دون السورة قوله الذي يستاهل
ان يسمى كتابا اي يستوجب ويستحق والجوهري وان انكر مجيء استاهل بمعنى استحق
واستوجب وزعم ان المستاهل من يأخذ الاهالة ويأكلها الا ان صاحب الكشاف
صححه في الاساس وقال استاهل فلان لكذا اي هو اهل له قوله او صفته وما بعده خبره
بالنصب عطف على قوله خبره اي ويكون الكتاب صفة ذلك لا خبره ويكون ما بعد
الكتاب وهو قوله لا ريب فيه خبر ذلك قوله والجملة خبر الم اي هذه الجملة التي وقع
فيها ذلك مبتدأ سواء كان وقع الكتاب خبره او صفته وقد وجد في بعض النسخ بعد
هذا هكذا او يكون الم خبر مبتدأ محذوف وذلك خبرا ثانيا او بدلا على ان الكتاب
صفته ولا خفاء في انه تكرار للوجه الثاني فلا يعول قوله والاولى اي الاثبت بالاعتبار
في البلاغة ان يقال انها اي هذه الآية وهي قوله تعالى الم الى قوله للمتقين اربع جمل

ووجه اولوية هذا القول على ما اشير اليه في الكشاف انه ادخل في البلاغة لاشتماله على
ما هو مدار البلاغة ومنبعها من رعاية جانب المعنى وجزالته واعتبار ارتباطاتها العقلية
والارتباطات المعنوية وفيما عداه من الوجوه المذكورة روعي جانب الالفاظ وانتظامها
على وجه الفصاحة مع سداد المعنى في الجملة ولا شك ان الواجب على مفسر كلام الله ان يلتفت
الى المعاني ويحافظ عليها ويجعل الالفاظ تبعا لها فالمراد انه اولى من الوجوه المذكورة المتعلقة
بظاهر اللفظ لا من جميع الوجوه المحتملة فلا يرد ان الم ذلك الكتاب يحتمل ان يكون جملة واحدة
ذات اخبار ثلثة يقرر كل لاحق منها سابقه او يستتبع كل سابق لاحقه استتباع الدليل
النتيجة فيكون فيه ايجاز القصر المرجح على ايجاز الحذف وان يكون خمس جمل بجعل لا ريب جملة
محذوفة الخبر وقوله للمتقين جملة محذوفة المبتدا جوابا لمن قال لمن هو هدى وانما تتضح
اولويته اولوية ما ذكره بترجيحه عليهما قوله متناسقة اي واقعة على نسق واحد في كون
بعضها مرتبطا ببعض ارتباط اللاحق بالسابق واليه الاشارة بقوله يقرر اللاحقة منها
السابقة او ارتباط السابق باللاحق وهو ارتباط الموقوف عليه بالموقوف وسيشير اليه
بقوله او يستتبع السابقة الخ فقوله يقرر مع ما عطف عليه بيان لجهة التناسق من وجهين
احدهما كون الجملة الثانية مقررة اي مؤكدة للجملة الاولى بحسب المعنى والثاني كون الاولى مستتبعة
للثانية وايا ما كان يتحقق بينهما كمال الاتصال الموجب لترك العطف فقوله ولذلك امتنع
العاطف بينها معناه ولاجل كون هذه الجمل متناسقة باحد الوجهين ترك العطف بالواو بينها
لوجود كمال الاتصال المانع للعطف بالواو اذ هو المراد بالعاطف لان كمال الاتصال انما يمنعه
على ما حقق في محله وليس معناه ولاجل كون اللاحقة مقررة للسابقة ترك العطف كما توهم
ايراده في جنبه لانه لا يشتمل الوجه الثاني قوله فالم تنبيه تفصيل لكون اللاحقة مقررة للسابقة
قوله جملة اي مما يقدر له مبتدا او خبرا ولم يذكره لظهوره وللاكتفاء عنه بما سيذكره
من قوله وهدى للمتقين بما يقدر له مبتدا فالتقدير في الاول المتحدى به قرآنا كان او سورة
هو المؤلف من هذه الحروف وفي الثاني المؤلف منها هو المتحدى والدليل على ان التقدير ما ذكر
قوله دلت على ان المتحدى به هو المؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم لكن هذا مبني
على ما اختاره المصنف فيما سبق من كون الم اسماء الحروف المبسوطة المقدرة بالمؤلف
من هذه الحروف واما اذا جعل اسما للقرآن او السورة يكون التقدير في الاول المتحدى به هو

القرآن

القرآن او السورة وفي الثاني القرآن او السورة هو المتحدى به وعبارة الكشاف هكذا
ان قوله الم جملة برأسها وطائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها والمراد اسقط قوله
وطائفة الخ لانها يكون مسرودة على نمط التعديد فلا يكون جملة ولذا تكلف شراحه
في تصحيحه وقال قدس سره ومعنى كونه طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها انها في افادة
ما اريد بها من الالفاظ او تقدمة الالفاظ او تقدمة الاعجاز غير محتاجة الى غيرها فنزلت
لذلك منزلة جملة لا محل لها من الاعراب فكان ذلك الكتاب جملة ثانية على هذا التقدير
ايضا قوله وذلك الكتاب جملة ثانية بان يكون ذلك مبتدا والكتاب خبره قوله
مقررة لجهة التحدي اي الجهة التي من اجلها حقيق بان يتحدى به وهي كونه في غاية الكمال
في نظمه ومعناه بحيث لا يستحق غيره ان يسمى كتابا كما اشار اليه بقوله بانه الكتاب المنعوت
بغاية الكمال فانه متعلق بقوله مقررة يعني ان تقريرها لجهة التحدي من اجل انها تدل
على انه الكتاب المنعوت بغاية الكمال نظما ومعنى بناء على ان المقصود من الحصر المستفاد من
تعريف المسند المفيد لحصر الجنس هو حصر الكمال المفيد للمبالغة بان يكون في الغاية بحيث
لا يتصور من احد الاتيان بما يدانيه ولا شك انها تقرير لجهة التحدي المستفاد من الجملة الاولى
التي دلت على ان المتحدى به وما يحق ان يتحدى به هو المؤلف منها فهذه الجملة مقررة
ومؤكدة لمضمون الجملة الاولى بحسب المعنى فان المراد بالتقرير والتاكيد عند البلغاء هو المعنى
اللغوي لا المعنى الاصطلاحي من التاكيد اللفظي والمعنوي لانه من التوابع وهو تابع معرب
باعراب سابقه فلا بد ان يكون للمتبوع محل من الاعراب مع ان الكلام في الجمل التي لا محل لها
من الاعراب فلا يغرنك قولهم في باب الوصل والفصل ان تنزل بعض هذه الجمل بالنسبة الى السابق
منزلة نفسه ونزل بعضها مثل منزلة زيد الثاني في جاء زيد زيد قوله ولا ريب فيه جملة ثالثة
وفي بعض النسخ ثم يجيء على كماله بنفي الريب عنه اي حكم حكما قطعيا به والمقصود انه جملة ثالثة
مقررة لمضمون الجملة الثانية وشاهدة على كمال الكتاب قوله اذ لا كمال الخ علة لكونه مقررة
لمضمون ذلك الكتاب وبيان له انه لما بولغ في وصف الكتاب ببلوغه الغاية القصوى جاز ان يتوهم
السامع قبل التامل انه مما يرمى به جزافا فاورد عقيبه لا ريب فيه ازالة لذلك الوهم لانه
لا كمال اعلى مما هو للحق واليقين فكلما هو في غاية درجات الكمال كما ان كل ما هو شبهة وباطل
فهو في غاية دركات النقص والزوال وفي الكشاف قيل لبعض العلماء فيم لذتك قال في حجة

تستحق اتصالا وفي شبهة تنصال انفصالا قوله وهدى للمتقين اي هذا القول
بما يقدر مبتدا اي ماخوذ مع ما يقدر لاجله حال كون ذلك المقدر مبتدا وهو لفظ هو
ونحو جملة رابعة فقوله هدى للمتقين مبتدا ورابعة خبره ومبتدا منصوب على انه
حال من فاعل يقدر وهو الضمير الراجع الى ما وضمير له يعود الى هدى للمتقين قوله يؤكد كونه
حقا لا يحوم الشك حوله وفي بعض النسخ ثم اكد كونه حقا لا يحوم الشك حوله بانه هدى
للمتقين والمال واحد فان كلا منهما يفيد ان جملة هدى للمتقين يقرر ويؤكد بحسب المعنى
مضمون جملة لا ريب فيه لان مضمونه ان ذلك الكتاب حق لا يحوم الشك حوله ولا شك
ان ما كان هدى لهم لا يكون مظنة للريب ولا يرتاب فيه العاقل فكل واحدة من هذه الجمل
الثلث مقررة ومؤكدة يعني لما اتصلت به لفظا فلا مجال للعاطف بينها قوله او يستتبع
السابقة منها اللاحقة استتباع الدليل المدلول عطف على قوله تقرر اللاحقة منها الخ
واشارة الى وجه اخر للتناسق على ما عرفت ثم ان هذا زيادة على الكشاف يريد بها التعريض
عليه بان التناسق يتصور من وجهين الاول ان يكون كل لاحق مقررا للسابقة كما ذكره
والثاني ان يكون كل سابق منتجا للاحقة فكما ان وجه الفصل ظاهر في الاول لكونها
تواكيد فكذلك في الثاني لكونها لوازم وامتناع دخول العاطف على اللازم على ما صرحوا
به فلكمال الاتصال بينهما على كل من الوجهين ترك العطف بينهما الا انه ترك على الوجه الثاني
افادة ترتبا للتوالي على السوابق بالفاء التفريعية على ما هو المعهود في ذكر النتايج بعد
الدلايل لكون المقصود الاخبار بكل جملة استقلالا غاية الامر ان كل لاحق لكونه نتيجة
للسابق في الواقع ترك العطف بينهما قيل ان هذا الوجه اشارة الى انه من القسم الثالث
من الاستيناف وهو ان يكون الثانية جوابا عن غير السبب المطلق والخاص كانه لما فهم
من الم اعجاز المتحدى به لكونه من جنس كلامهم كان بحيث وجب انتقال فهما يلزم
من ذلك فقيل ذلك الكتاب فلما فهم منه انه الكتاب البالغ حد الكمال كان بحيث وجب
انتقال الى ما ذا يلزم من ذلك فقيل لا ريب فيه فلما فهم منه لا يتشبث بالمرادات لا انقص مما يعتريه
الشك كان بحيث وجب فما ذا يلزم من ذلك فقيل هدى للمتقين فلما الزم ما هو المقصد الاقصى
من الكتاب انتهى اللازم وانقطع السؤال والجواب انتهى اقول هذا توهم بعيد وتوجيه بارد
كلجة في خيارة يجب تنزيه ساحة التنزيل عنه اما اولا فلانه لم يعهد ذكر النتيجة

بعد

بعد الدليل من غير افادة ترتبها عليه لمجرد ارادة الاستيناف بل ربما يتوهم عدم صحته
واما تركها هنا فقد عرفت وجهه واما ثانيا فلان صاحب الكشف رد الحمل على الاستيناف
مطلقا وقال من شرط حسن الاستيناف ان يكون السؤال ظاهر الورود واما بشهادة اللفظ
كما في قوله تعالى هل انبئكم من تنزل الشياطين او بشهادة السياق كما في قوله تعالى لو ما
ة السلام لا انه يصح في الجملة تقدير السؤال وليكن هذا ضابطا محفوظا انتهى وما قيل من انه
مصرح بان طريق الاستيناف فاذا لم يكن من الاستيناف لم يكن وجه الفصل فيه ظاهرا كما
كان في شق الاول من كمال الاتصال فقد عرفت وجه ظهوره فيه ايضا وقد يقال الوجه
الثاني ينافي الوجه الاول بل يجامعه فكلمة او لمنع الخلو اشارة الى استقلال كل منهما
في افادة التناسق وترك العطف باعتبار الوجه الاول فانه واقع في كلامهم فلا يرد ان اجل
الاستتباع نكتة للفصل مسلك لطيف لكن لم نعثر عليه في كلام القوم لا حاجة في رده او ورده
الى هذا التوجيه البعيد لما عرفت ان نفس الاستتباع والاستلزام كمال الاتصال بين الشيئين
يقتضي ترك العطف بينهما والقوم وان لم يصرحوا به بخصوصه لكنهم علم عطف النتيجة على
الدليل وتصريحهم بعدم جواز دخول الواو على اللازم يقتضي ذلك بقي هنا نكتة وهي
ان المعبر عنه بالاستنتاج والاستلزام بالاستتباع لانه من الصنايع البديعية وفسروه
بمدح شيء على وجه يستتبع مدحه بشيء اخر وهذا المعنى واقع هنا فان كل سابق مدح مستتبع
للمدح بلاحقه قوله وبيانه اي بيان الاستتباع المذكور انه لما نبه اولا اي بالجملة الاولى
اعني جملة الم على اعجاز المتحدى به وهو القران وقوله من حيث انه من جنس كلامهم وقد عجزوا
عن معارضته متعلق بالاعجاز لا بقوله نبه فالمنبه عليه الاعجاز المعلل بما ذكر تعليل ان
الم فلا يرد انهم لم يذكروه فيما بين علل اعجاز القران فان قلت لا تنبيه في الم على ازيد
من ان المتحدى به من جنس كلامهم واما انهم قد عجزوا من معارضته فلا قلت قد وقع التحدي
قبل نزول السورة وظهر عجزهم عن المعارضة فعند ذكر الم الدال على ان المتحدى به من جنس
كلامهم يحصل الانتقال بسبب تذكر المتحدى به الى عجزهم عن المعارضة فلا يرد ما يتوهم
ان الم لا ينبه على عجزهم من معارضته قوله استتبع بصيغة المجهول منه اي من المنبه عليه
الذي هو اعجاز المتحدى به انه اي المتحدى به الكتاب البالغ حد الكمال من حيث اللفظ
والمعنى وجه الاستنتاج ان اعجازه معلول في نفس الامر لكونه بالغا حد الكمال فالجملة

الاولى دليل انّى للثانية ولهذا عبّر عن هذه الدلالة بالاستنتاج الذي هو طلب
حصول النتيجة في الذهن والتصديق بها يناسب الدليل الانّي الذي يكون
الاوسط منه واسطة في التصديق واما الجمل الباقية فمضمون كل منها علة لما بعدها
فهي دلائل لمية لما بعدها ولهذا اورد فيها الاستلزام المتبادر منها علية الملزوم
للازم قوله واستلزام ذلك اي استلزام بلوغه حد الكمال انه لا يتشبث الريب
باطرافه اي باطراف ذلك الكتاب المتحدى به الذي هو مضمون لا ريب فيه يريد به
بيان وجه دلالة قوله تعالى ذلك الكتاب على قوله تعالى لا ريب قوله اذ لا انقص
مما يعتريه الشك والشبهة علة لوجه الاستلزام المذكور يعني ان تشبث الريب بطرف
الشيء واعتراء الشك عليه يوجبان الزيادة في النقص وهو ينافي البلوغ حد الكمال والزيادة
لا يقال قد سبق ان معنى قوله تعالى لا ريب فيه نفي الشك في كونه من الله تعالى فاللازم من تشبث
الريب باطرافه ان يكون مما يعتريه الشك في كونه من الله تعالى ولا يلزم من ذلك ان يكون
انقص لجواز ان يكون حقا وصادقا ولكن لا يكون منه تعالى لانا نقول ما يعتريه الشك
في كونه من الله تعالى يعتريه الشك في حقيقته وصدقه لان قائله يكون كاذبا في ادعاء
انه من الله تعالى فيكون مظنة للشك ويعتريه الشبهة قوله وما كان كذلك كان لا محالة
هدى للمتقين اشارة الى وجه استلزام قوله لا ريب فيه لقوله هدى للمتقين يعني
انه لما لا يتشبث الريب باطرافه لا يعتريه الشك كان في نفس الامر لا محالة هدى لهم وبيانه
انه ما كان كذلك يكون محض صدق وعين يقين ومناط الهداية الصدق والحقيقة فيكون
هدى لهم اي يهدي قوله وفي كل واحد منها جملة حالية اي والحال انه يوجد في كل واحدة
من تلك الجمل نكتة ذات جزالة غير نكتة المجموع من التعاطف والاستتباع هذا وقد يجوز ان
يكون عطفا على قوله متناسقة بتأويله بقولنا يتناسق كما في قوله تعالى فالق الاصباح وجعل
الليل سكنا اي ولا يخفى انه بعيد لفظا ومعنى قوله ففي الاولى شروع في تفصيل النكات
المختصة بكل واحدة منها سواء كانت واحدة او متعددة لان في بعضها ثلث نكات
وفي بعضها خمس كما سيجيء ففي الجملة الاولى ثلث نكات احدها الحذف اي حذف المبتدأ
او الخبر لما سبق من انه اما مبتدأ محذوف الخبر او خبر محذوف المبتدأ فمن خصه
بالاول فقد فوّت العموم الذي قصده المص من الاطلاق والحذف ثم في جعل الحذف نكتة

مسامحة

مسامحة لان النكتة في الحذف لا نفس الحذف وثانيتها الرمز الى المقصود اي الاشارة الى
ما هو المقصود بالافادة في الجملة الاولى وهو اعجاز المتحدى به وانما قال الرمز لما عرفت
ان الجملة الاولى انما تدل على ان المتحدى به من جنس كلامهم وانما تدل على اعجازه بواسطة
الانتقال من تذكر المتحدى به الى انهم قد عجزوا عن المعارضة فهو رمز اليه لا تصريح قوله
مع التعليل زيادة على الكشاف اشارة الى نكتة ثالثة في الاولى واوردها بكلمة مع
رمزا الى انها تشارك النكتة الثانية في كونهما رمزا اليها اي مع الرمز الى بيان
علة الاعجاز اي علة انه معجز ووجه الرمز الى هذا هو ان تذكر المتحدى به المستلزم
لتذكر عجزهم عن المعارضة يفضي الى ان يستدل على اعجازه بانه لو لم يكن من عند الله
لما عجزوا عن معارضته قوله وفي الثانية اي النكتة في الجملة الثانية وهي ذلك الكتاب
فخامة التعريف اي الفخامة الحاصلة من تعريف المسند والمسند اليه فان لكل منهما شأنا
ومن خصه بتعريف المسند فقد ضيّع ما قصده المص من الاطلاق قوله وفي الثالثة اي
جملة لا ريب فيها تأخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل اذ لو قدم وقيل لا فيه ريب لاوهم
تحقق الريب في سائر الكتب الالهية وهو باطل على ما يتجه اليه صاحب المفتاح لكنه ادعى ان
التقديم دال على تحققه في سائرها والمص ادعى انه موهم لا دال فلا يرد ان هذا عين ما اختاره
صاحب المفتاح وقد سبق ان المص اختار ما في الكشاف الخالي عما في المفتاح فما قيل لو قدم
افاد الحصر المفيد للباطل فليس بشيء لان التقديم موهم لا مفيد ولهذا اورد المص لفظ
الايهام قوله وفي الرابعة اي قوله هدى للمتقين خمس نكت الاولى الحذف اي حذف
المسند اليه اذ التقدير هو هدى وهذا مبني على ان لا يجعل الظرف خبرا مقدما عن هدى بان
لا يعتبر الوقف على ما قبله والثانية التوصيف بالمصدر اي توصيف المسند اليه بالهدى
الذي هو مصدر للمبالغة لما تقرر من ان المجاز في النسبة ابلغ منه في الطرف كما قرروا
في انما هي اقبال وادبار والثالثة ايراده اي المصدر منكرا حيث لم يقل الهدى كما في قوله
تعالى قل ان هدى الله هو الهدى للتعظيم اي هو هدى لا يكتنه كنهه والمقام للتعظيم
والرابعة تخصيص الهدى مع كونه عاما للكل بالمتقين بتخصيصهم بالذكر وادخال اللام وقوله
باعتبار الغاية متعلق بالمتقين اي الذين عاقبتهم ومآل امرهم الى التقوى فهو اشارة الى انه
مجاز باعتبار المآل ولما كان المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق المشارفة كما في قتل قتيلا

فانه قيل حقيقة عقيب تعلق القتل به بلا تراخ وقد يكون بطريق الصيرورة مجردة عن المشارفة كما في قوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا فان الاتصاف بالكفر والفجور متراخ عن تعلق الولادة بالمولود اشار بقوله وتسمية المشارف للتقوى متقيا الى ان ما نحن فيه من قبيل الاول فهو اشارة الى نكتة خامسة ويبين صنف العلاقة كما ان قوله باعتبار الغاية يبين نوعها قيل قوله وتخصيص الهدى بالمتقين جواب سؤال مقدر وهو ان هداية الله شاملة لجميع الخلائق فتخصيصه بالمتقين بايراد لام الاختصاص غير مناسب فاجاب بان هذه اللام لام الغاية والعاقبة لا لام الاختصاص وان قوله وتسمية بالمجاز عطف على قوله الغاية يجيء تتميما للتعليل يعني ان جعله لام العاقبة والغاية انما يناسب المستقبل لا الحال والمتقين بحسب الوضع للحال انتهى وانت خبير بان المص اشار الى جواب هذا السؤال فيما سبق بقوله واختصاصه بالمتقين لانهم المهتدون به الخ وقد عرفت به هذا القائل ايض حيث قال هناك هذا جواب سؤال ورد عليه ان هداية الكتاب عامة للناس فلم خصصه بالمتقين الى اخر ما قال فحمل هذا القول ايض على جواب ذلك السؤال يكون تكرارا ومما يقضي منه العجب ان هذا القائل تبجح بهذا الحل وقال في اخر كلامه ولعمري هذا حل عظيم سنح به خاطري وقدح في جعل الرابعة مشتملة على خمس نكت على ما ذهب اليه جمهور الناظرين وقال انه من قلة المطالعة والدراية ولعمري ان القضية منعكسة **قوله** ايجازا وتفخيما لشانه اشارة الى وجه ارتكاب المجاز مع ان الاصل الحقيقة اما الايجاز فلان هدى للمتقين اوجز من هدى للضالين الصائرين الى التقوى والمشارفين اليه واما تفخيم شانه اي شان القرآن فلانه صدر بذكر اولياء الله نظرا الى ظاهر لفظ المتقين **قوله** اما موصول بالمتقين الخ ليس المراد الموصول المصطلح لانه جعله مقابلا للمفصول وهو ايض موصول لصلته بل المراد المعنى اللغوي اي متصل بالمتقين اتصالا معنويا سواء اتصل لفظا ايض كما اذا كان صفة تابعة له في الاعراب بالجر او كان منقطعا عنه لفظا كما في صورة الرفع او النصب فان الصفة المقطوعة عن الموصوف بالرفع او النصب وان خرجت عن التبعية صورة لكنها تابعة حقيقة على ما نقل عن ابي علي انه اذا ذكرت صفات للمدح او الذم وخولف في بعضها الاعراب فقد خولف للافتنان ويسمى ذلك قطعا فقد

صرح

صرح بان لكل صفات فيسمى قطعا نظرا الى اللفظ فلا ينافي جعله متصلا معنى والقول الصائب في هذا المقام ان قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب اما متصلة بالمتقين ومنفصل عنه وعلى الاول اما مرفوع او منصوب او مجرور وعلى تقدير كونه مجرورا اما صفة مقيدة او موضحة او مادحة وعلى الثاني مرفوع فقط فالكل ثمانية اوجه في الاول قدمه على الثاني **قوله** على انه صفة مجرورة الخ شروع في تفصيل ما اجملناه في القول الضابط وايراد قوله مجرورة مع ان كونه صفة للمتقين يستلزم المجرورية للاشارة الى ان المراد بالصفة الصفة التابعة له في الاعراب لما عرفت من ان المقطوعة بالرفع او النصب تسمى ايض صفة لكونها تابعة حقيقة **قوله** مقيدة له اي مخصصة يفيد غير ما افاده موصوفها من تقييد اطلاقه وتقليل اشتراكه ورفع احتماله فان مفهوم المتقين بدون الصفة ثم ان التاركين للمنهيات اعم من ان يكونوا فاعلين للمامورات او لا وبهذا القيد اختص بالتاركين الفاعلين وفي جعل قوله مقيدة مقابلا للموضحة والمادحة اشارة الى انه لا تقييد في الاخيرين معنى ووجه العدول عما في الكشاف من تقديم الموضحة على المقيدة مع كونه ابلغ في المقام لتوقف المقيدة على حمل التقوى على معنى غير متعارف هو ان المقيدة اكثر استعمالا واقرب من الاحتمالات الاخر على ما صرح به الامام حيث قال وهذا الاحتمال اقرب لان كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان او فعل الجوارح وهو الصلوة والزكوة وانما قدم التقوى لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقايد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره اولا عن النقوش الفاسدة ليتمكن اثبات النقوش الصالحة فلهذا قدم ترك ما لا ينبغي على فعل ما ينبغي انتهى فما ذكره المص في هذا المقام ماخوذ مما فصله الامام **قوله** ان فسر التقوى بترك ما لا ينبغي بيان الوجه كونه صفة مقيدة يعني ان جعله صفة مقيدة يتوقف على تفسير التقوى بهذا الترك اذ يصير معنى المتقين ح التاركين للمنهيات وهو اعم من ان يكونوا فاعلين للمامورات او غير فاعلين لها فوصفهم بكونهم مؤمنين الخ يخرج غير الفاعلين لها ويخصصهم بالفاعلين فيقل الشركاء وهو المعنى بالصفة المقيدة على ما عرفت ثم ان هذا التفسير مغاير للمعنى العرفي المذكور سابقا لان ما لا ينبغي يشمل ما يسقط المروة وان لم يكن حراما هذا ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بما لا ينبغي فعل ما نهي عنه والترك ليس

بفعل فلا يرد ان ترك الطاعات مما لا ينبغي وتركها مستلزم لفعلها فترك ما لا ينبغي
شامل لفعل الطاعات فلا يكون الصفة مقيدة لان التقييد انما يكون بوصف زائد على
ما يدل عليه الموصوف على ما هو المختار واما دفع هذا الايراد بان المراد بالترك ما يقابل
الفعل عرفا ولا يقال في العرف لفعل الصلوة انه ترك تركها فيرد عليه انه يكفي في الايراد
ان يقال ما لا ينبغي يشمل ترك الصلوة فترك تركها داخل في التعريف وهو يستلزم الفعل
قوله مترتبة عليه مرفوع على انه صفة ثالثة لقوله صفة قوله ترتب التحلية بالحاء
المهملة بمعنى التزيين على التخلية بالخاء المعجمة بمعنى الازالة والرفع بان التحلي بالايمان
والاعمال الصالحة والتزين بها متوقف على التخلي على الكفر وسائر المنهيات وازالتها
وجوز بعضهم ان يكون المذكور ثانيا بالجيم ويلائمه قوله والتصوير على التصقيل لان
التصقيل هو التجلية بالجيم يقال صقل السيف جلاه والتشديد للمبالغة قيل فيه ان
ترك ما لا ينبغي لا يجب ان يكون تخلية بالمعجمة لجواز ان يكون ما لا ينبغي ترك تحلية بالمهملة
فيكون ترك هذا الترك تخلية ايضا كما عزم ابو بكر رضي الله عنه على ترك الانفاق
على مسطح فنهى عنه بقوله تعالى ولا يأتل اولوا الفضل منكم الاية اقول قد عرفت ان
المراد بما لا ينبغي فعل ما نهى عنه وان الترك ليس بفعل وقد صرح به قدس سره ايضا
فترك التحلية بالمهملة لا يدخل فيما لا ينبغي فترك الانفاق والعزم عليه ليس بداخل
فيما لا ينبغي لعدم كونه فعلا قوله او موضحة بالرفع عطف على قوله مقيدة اي او
صفة موضحة لحال موصوفها وتسمى كاشفة ايضا فلا يفيد عرفا ان موصوفها
فلا يفهم منه امر زائد على لفظ المتقين بل يفصل مفهومه وتوضحه قوله ان فسر
بما يتم فعل الطاعات الخ بيان لما يصحح كون الصفة موضحة يعني ان كونه صفة موضحة يتوقف
على تفسير التقوى بما هو المتعارف في عرف الشرع وهو التجنب عن كل ما يؤثم من فعل سيئة
او ترك حسنة ومرجعه فعل جميع الطاعات وترك المعاصي كلها فيكون صفة مفصلة
للمحدود ولا نعني بالصفة الموضحة والكاشفة الا هذا ولما كان يرد عليه ان هذا الوصف
لا يشمل على ترك المعاصي اصلا ومن فعل الطاعات انما يشمل على بعضها فكيف يكون كاشفا
عن الموصوف وشارحا لمفهومه اشار الى دفعه بقوله لاشتماله اي هذا الوصف على ما هو
اصل الاعمال فيكون ذكر هذه الامور بمنزلة الكل وقوله واساس الحسنات عطف تفسير

لقوله

لقوله اصل الاعمال قوله من الايمان الخ بيان لما الموصولة في قوله لما هو اصل الاعمال
الخ قوله لانها امهات الاعمال الخ تعليل لكون الثلثة المذكورة اصلا واساسا للحسنات
يعني انها وان كانت حسنات مخصوصة الا انها بمنزلة الام بالنسبة الى جميع الاعمال
الحسنة من الكيفيات النفسانية المكتسبة كالملكات الفاضلة ومن الاعمال البدنية
والمالية اما الايمان فلانه يتوقف صحة جميع العبادات عليه كما ان الام يتوقف عليه
وجود الولد فهو اصل واساس له لا يتم شيء منها عبادة بدونه واما الصلوة والصدقة
فهما وان لم يتوقف عليهما صحة شيء من العبادات الا انهما لاستتباعهما لجميع العبادات
البدنية والمالية بمنزلة الامهات لها قوله المستتبعة بالرفع صفة لامهات الاعمال
واشارة الى كون الامور الثلثة بمنزلة الامهات في كونها اصلا واساسا باعتبار هذا
الاستتباع واعلم ان صاحب الكشاف جعل الايمان اصلا ورأسا والصلوة والصدقة
بمنزلة الام بناء على ان الايمان شرط للعبادات وهما ليسا شرطين بل هما بمنزلة الام التي
قد يستغنى عنها بعد الولادة والمص جعل الكل بمنزلة الام لاشتراكها في الاستتباع اللازم
للامية الدال على ان المقصود الاصلي الذي هو ان ذكر هذه الامور بمنزلة ذكر الكل
انما هو باعتبار هذا الاستتباع لا غير فتحقق لي في عبارة الكشاف لطيفة خلت عنها
عبارة المصنف وهي انه جعل الايمان اصل العبادات لتوقف صحتها عليه وجعل الصلوة
والصدقة امي العبادات البدنية والمالية لانهما وان كانا اصلين لها صحتها عليهما
كعدم توقف الولد على الام بناء قلم يتحقق النظر في كلام المص وذهل عما قصده المص
من اللطيفة التي خلت عنها عبارة الكشاف على ما ذكرنا ثم ان النكتة في العدول عن ذكر
العبارة الجامعة للكل الى ذكر ما هو بمنزلته هي التنبيه على ان العمدة هي الحسنات وان
واحدا منها اعني الصلوة مستتبعة لترك السيئات وان الحسنات قلبية وقالبية
ومالية وان الثلثة المذكورة اصول وغيرها منطوية تحتها قوله والتجنب بالجر عطف
على سائر فيكون داخلا في خبر الاستتباع اي المستتبعة للتجنب عن المعاصي كلها فقوله
غالبا انما قيد للاستتباع مطلقا واشارة الى انه ليس امرا كليا تحقيقها واما قيد
للتجنب واشارة الى ان المتصفين بها لا ينفكون عن معصية ما قوله الاية الى قوله
تعالى ان الصلوة تنهى الاية تنوير وتحقيق لاستتباع الصلوة للتجنب عن المعاصي قد مر

في النشر مع انه كان موخرا في اللف لكونه اية ولوضوح دلالته على المقصود قوله يحتمل وقوله عليه الصلوة والسلام الصلوة عماد الدين والزكوة قنطرة الاسلام الاستتباع الصلوة والصدقة بسائر الطاعات فان من كان فيه هاتان العبادتان كان ذلك دليلا على وجود سائر العبادات فيه غالبا واعلم ان النووي قال في شرح الوسيط ان هذا حديث منكر لكن ذكر ابن حجر ان ابا نعيم شيخ البخاري اخرج برجال ثقات بلفظ عمود الدين وذكر الزيلعي ان البيهقي اخرجه بلفظ عماد وكذا الديلمي في الفردوس ثم ان ظاهر العبارة يدل على ان هذا حديث واحد الا ان ائمة الحديث صرحوا بانهما حديثان قال قدس سره واما حديث تسمية الزكوة قنطرة الاسلام فقد ضعفه الصغاني قوله او مسوقة بالرفع على انه عطف على مقيدة اي او صفة مجرورة مسوقة للمدح بما تضمنه اي تضمنه المتقون وفي بعض النسخ او مادحة بما تضمنه لكن ينبغي ان يكون الخطاب لمن يعرف مفهوم المتقي على التفصيل والا لم يكن الصفة مادحة وخلاصة الكلام في هذا المقام ان المتقي ان حمل على ما يقرب من معناه اللغوي الذي هو المجتنب مطلقا واريد المجتنب عما يوثم وهي المعاصي كان الوصف مقيدا وان حمل على معناه الشرعي اعني الذي يفعل الواجبات باسرها ويترك السيئات عن اخرها فالايمان واقام الصلوة وايتاء الزكوة كناية عن ذكر جميع الحسنات وترك جميع السيئات على ما قررنا فان كان المخاطب عالما بذلك المعنى كان الوصف مادحا والا كان كاشفا قوله وتخصيص الايمان بالغيب الخ اشارة الى دفع ما يتوجه ههنا من ان ما يتضمنه المتقون من الاوصاف الفاضلة كلها يصلح لان يمدح به فما وجه تخصيص هذه الثلثة بالذكر من بينها وحاصل الدفع ان المقصود من تخصيص هذه الثلثة اظهار فضلها وشرفها على سائر الصفات بناء على ان الغرض من الوصف المادح اظهار كمال الموصوف وقصد تعظيمه وذلك يستدعي فضل الوصف وشرفه قوله او على انه مدح منصوب الخ عطف على قوله انه صفة مجرورة اعاد كلمة على لطول الفصل اي او موصول بالمتقين على انه منصوب على المدح بتقدير اعني او مرفوع عليه بتقدير هم ولما كان المقطوع عن الموصوف بالرفع او النصب خارجا عن التبعية صورة جعل كونه مدحا منصوبا او مرفوعا مقابلا لكونه صفة ولما كان تابعا حقيقة على ما سبق تفصيله جعل كالصفة في كونه متصلا بما قبله وان خالفه في الاعراب

قوله

قوله بتقدير اعني او هم الذين نشر على ترتيب اللف وعلى اي تقدير يكون من باب المدح اختصاصا قال قدس سره قد فرق بين المدح صفة والمدح اختصاصا بان الوصف في الاول اصل والمدح تبع وفي الثاني بالعكس وبان المقصود الاصلي من الاول اظهار كمال الممدوح والاستلذاذ بذكره وربما يخصص بعض صفاته بالذكر تنبيها على ان الصفة المذكورة اشرف من سائر صفاته ومن الثاني اظهار ان تلك الصفة احق باستقلال المدح من باقي صفاته الكمالية اما مطلقا او بحسب ذلك المقام حقيقة او ادعاء قوله واما مفصول عنه عطف على قوله اما موصول بالمتقين وقسيم له اي قوله تعالى الذين يؤمنون الاية اما مفصول عن المتقين بمعنى انه غير متصل به اتصال التابع بالمتبوع لا صورة ولا حقيقة كما في الوجوه السابقة بل مرفوع على انه مبتدأ خبره اولئك على هدى فهو بما بعده جملة مستقلة مستانفة جوابا لسؤال نشاء عما قبله على ما سيصرح به المصنف فيرتبط به ارتباطا معنويا بهذا الاعتبار وان لم يتصل به اتصال التبعية فان المفصولية بهذا المعنى لا تنافي ان يكون مرتبطا بما قبله ارتباطا معنويا والسر فيه ان الصفة اذا قطعت عن اعراب موصوفها مدحا او ذما او ترحما لم تتغير بحسب المعنى لما قصد منها من اجرائها على موصوفها واما المستانف فقد قصد الاخبار عنه بما بعده لا اثباته لما قبله وان فهم ذلك ضمنا فليس هو جاريا عليها في المعنى حقيقة بل كالجاري عليه كذلك كذا افاده قدس سره ثم انه قدس سره ذكر في شرح الكشاف ما زاد به المشارفون لم يحسن ان يجعل الذين يؤمنون بالغيب صفة ولا مخصوصا بالمدح رفعا ونصبا ولا مستانفا لان الكافر الضالين الصائرين الى التقوى ليسوا متصفين بشيء مما ذكر وحمل الكل على الاستقبال والمشارفة يأباه مساق الكلام قيل يمكن دفعه بان في هذا النوع من المجاز زمانين زمان النسبة وزمان اثبات النسبة واعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة التقوى بالنظر الى زمان اثبات الهدى فلا اشكال ونظيره ان يقال قتلت قتيلا وكفن بثوب كذا ودفن بموضع كذا فان اعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والتكفين والدفن بالنظر الى زمان اثبات نسبة القتل انتهى ورد هذا بان زمان النسبة المفهومة من الكلام عين زمان اثباتها الا ان يعتبر زمان الاثبات مستقبلا فيؤول

الى ما ياتى من مساق الكلام ثم المثال الذى اورده ليس مطابقا فان زمان التكفين متاخر
عن زمان اثبات القتل بل المطابق هذا خلا يتيم به الفقراء فانه غير صحيح لا باعتبار المشارفة
والصيرورة انتهى اقول زمان النسبة هو زمان ثبوت المحكوم به للمحكوم وهو الذى
يسمونه حال اعتبار الحكم وزمان اثباتها هو زمان التكلم وهو الذى يسمونه حال الحكم فاذا
قلنا ضرب زيد فزمان نسبة الضرب هو الزمان الماضى اذ فيه ثبت الضرب لزيد واتصف
به واما زمان اثبات هذه النسبة فهو حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون احدهما عينا
للاخر ومن هذا تبين ان زمان اثبات القتل هو زمان التكلم بقولنا قتلت ولا شك ان
زمان التكفين متقدم عليه لا متاخر عنه فيكون المثال مطابقا وتبين ايضا ان زمان الاثبات
يمتنع ان يكون مستقبلا فان زمان التكلم حال البتة نعم قد يكون زمان النسبة مستقبلا
كما فى النسبة الاستقبالية واما فى هدى للمتقين فالظاهر ان زمان نسبة الهدى فيه مقدم
على زمان اثباتها لان زمان اثباتها هو وقت نزول الاية وزمان نسبة الهدى هو زمان
نزول الايات السابقة على نزول هذه الاية لان هذه الاية ليست اول ما نزل فيكون نظير
المثال القتل تامل عن استبصار قوله فيكون الوقف على المتقين تاما ، تفريع على قوله واما
مفصول عنه ووجه كون الوقف تاما ان الوقف التام هو الوقف على مستقل يكون ما بعده
ايضا مستقلا كما سبق ولا شك ان المفصول لكونه مستانفا كلام مفيد مستقل بنفسه
وما قبله ايضا مفيد مستقل بنفسه ولا يقدح فى كون المستانف كلاما مفيدا مستقلا
كونه مرتبطا بما قبله ارتباطا معنويا ما نعا لصلوحه ان يعطف عليه ما بعده اعنى قوله
ان الذين كفروا كما سيجئ قوله والايمان فى اللغة التصديق ، قال فى الكشاف الايمان افعال
من الامن يقال امنته وامنته غيرى ثم يقال امنه اذا صدقه وحقيقته امنه التكذيب
والمخالفة انتهى وظاهره ان الايمان مجاز لغوى فى التصديق حيث قال وحقيقته اى حقيقته
امنه بمعنى صدقه ولما كان هذا مخالفا لما يشعر به كلامه فى الاساس من كونه حقيقة لغوية فى
التصديق ولما بين فى كتب اللغة من انه التصديق فانه لا يبين فى اللغة المجاز من الامر عنه
وبجعله حقيقة لغوية فى التصديق قوله ماخوذ من الامن اى مشتق من الامن الذى هو ضد
الخوف كقوله تعالى وامنهم من خوف اى جعلهم ذوى امن من الخوف فالثلاثى الذى هو
امن كسمع يتعدى الى مفعول واحد كقوله تعالى فان امن بعضكم بعضا ثم نقل الى باب الافعال

بزيادة

بزيادة الهمزة فصار امن على وزن افعل فمعنى امنه جعله امنا ويجوز ان يكون الهمزة
للصيرورة ومعنى امنته صيرته ذا امن وقد يستعمل بعد النقل الى الافعال متعديا الى
مفعولين تقول امنته غيرى اى جعلته امنا منه غيرى قوله كان المصدق ، بكسر الدال
امن المصدق بفتح الدال من التكذيب والمخالفة اشارة الى بيان العلاقة بين التصديق
وبين جعل الشىء امنا الذى هو معنى الايمان بعد النقل من المجرد الى الافعال يعنى ان تصديق
الشخص يلزمه جعله امنا فانك اذا صدقته فقد جعلته امنا من ان تكذبه وتخالفه قوله
وتعديته بالباء الخ ، لما ذكر ان الايمان بمعنى التصديق ماخوذ من الامن المتعدى بنفسه كان
مظنة ان يتردد فى حال الباء التى يستعمل معه ففصله وحققه بان ذلك لتضمنه معنى الاعتراف
قيل قال الفاضل التفتازانى فى شرح العقايد انه يعدى باللام والباء والظاهر منه عدم
الحاجة الى التضمين انتهى وانت خبير بان تعدية الفعل المعدى بنفسه بحرف لا بد وان
يكون باعتبار تضمين معنى فعل يعدى بذلك الحرف هذا ثم ان شراح الكشاف قالوا
التضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقى ويلاحظ معه معنى فعل اخر يناسبه ويدل
عليه بذكر شىء من متعلقات الاخر كقولك احمد اليك فلانا فانك لاحظت فيه مع الحمد
معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته اعنى كلمة الى كانك قلت انهى حمده اليك
اقول كانهم بنوا الامر على الاعم الاغلب اذ لا يلزم فى التضمين قصد المعنى الحقيقى للفعل
بل يجوز كونه مجازا اوكناية فهو فى التحقيق ان يلاحظ معنى الفعل المستعمل فيه حقيقة
كان او غيره يناسبه وما قيل الاحسن ان يقال ويدل على الثانى اما بذكر شىء من متعلقاته
كما مر او حذف شىء من متعلقات الاول ليشمل نحو هيجنى شوقا متعديا الى مفعولين
لتضمنه معنى ذكر اذ هيج يتعدى الى الثانى بالى فيرد عليه ان ما قاله لو يشمل مثله فان
ذكر المنصوب الثانى من متعلقات الثانى فهو احسن لكونه احضر واعلم انهم اختلفوا
فذهب بعضهم الى ان المعنى الاخر مراد بلفظ محذوف لكن لما كانت مناسبة للمذكور بمعونة
ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كانه فى ضمنه ولم يجعل من قبيل الاضمار وذهب
اخرون الى ان كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية اذ يراد بها معناها الاصلى
ليتوسل بفهمه الى ما هو المقصود الحقيقى فلا حاجة الى التقدير الا لتصوير المعنى وابرازه
وضعفه قدس سره بان المعنى المكنى به فى الكناية قد لا يقصد ثبوته وقد لا يصدق

بيان التضمين

يجب القصد الى ثبوت كل من المضمن والمضمن فيه ورد بان غاية ما لزم مما ذكره عدم اتحاد
معنى الكناية والتضمين لكن يجوز ان يكون التضمين من افراد الكناية وانت خبير بان مراده
قدس سره من قوله قد لا يقصد ثبوته الثبوت اصالة على ان يكون كلمة قد للتحقيق
وقد صرح في حاشية شرح المفتاح ان المقصود الاصلي في الكناية هو المكنى عنه لا المكنى
به بل لا يقصد المكنى به الا لينتقل منه الى ذلك فلا يتصور كون التضمين من افراد
الكناية لوجوب القصد فيه الى ثبوت معنى كل من الفعلين اصالة ثم قال والاظهر
ان يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فيكون هو المقصود اصالة لكن قصد بتبعيته
معنى اخر يناسبه من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ او يقدر له لفظ اخر فلا يكون
من باب الكناية ولا من باب الاضمار بل من قبيل الحقيقة التي قصد بمعناه الحقيقي معنى اخر
يناسبه ويتبعه في الارادة وح يكون معنى التضمين واضحا بلا تكلف انتهى قيل فيه
بحث لانه ان اراد بقوله فيكون هو المقصود انه المقصود الحقيقي ففيه ان كون
المعنى مقصودا حقيقيا لا يلزم من استعمال اللفظ فيه فان كلمة ان يستعمل في معناه مع ان
المقصود الحقيقي منه دفع الشك او رد الانكار وكذا مستتبعات التراكيب فيجوز ان يكون
المقصود الحقيقي هو المعنى المضمن لا المعنى الاصلي وان اراد به المقصود الابتدائي فمسلم
لكن يجوز على هذا ان يكون المقصود الحقيقي غيره والجواب ان المراد الشق الاول وان المراد
بكون المعنى مقصودا حقيقيا ان لا يكون مقصودا بتبعية الغير وظاهر ان المعنى الذي يستعمل
اللفظ فيه لا يكون مقصودا بتبعية الغير قوله وقد يطلق اشارة الى ان لفظ الايمان
الماخوذ من الامن معنى حقيقي اخر لا يحتاج فيه الى التضمين وهو الوثوق لانه مستعمل
بالباء فكلمة قد للتحقيق والمراد بالاطلاق ما هو بطريق الحقيقة كما حكاه ابو زيد على
ذكره في الكشاف وقوله بمعنى الوثوق حال اي يطلق كائنا بمعنى الوثوق قوله من حيث
ان الواثق صار ذا امن اشارة الى رعاية اصل المادة في هذا الفرع ايضا على ما هو قاعدة
اللغة من كون اصل المادة معتبرا في جميع اللغات الماخوذة منه وان كان على انحاء متنوعة
فان الايمان بمعنى التصديق اعتبر فيه الامن الذي هو اصل المعنى باعتبار ان المصدق كانه
جعل المصدق امنا من التكذيب كما سبق والذي بمعنى الوثوق اعتبر فيه الامن باعتبار
اللزوم للوثوق بان الواثق يلزمه ان يصير ذا امن فالامن معتبر في كل منهما على نحو معين

وفيه

وفيه اشارة ايضا الى ان الهمزة للصيرورة لا للتعدية وان امن لازم وان اللازم هو الايمان
للوثوق لا العكس كما ظن قوله ومنه اي من الايمان بمعنى الوثوق قولهم ما امنت بمد الهمزة
اي ما وثقت اي اجد صحابة اي بان اجد رفقاء فالمراد بالصحابة الرفقاء لا اصحابه عليه
السلام وهذا كلام يقوله من نوى سفرا ثم تاخر عنه بهذا العذر قوله وكلا الوجهين
من كونه بمعنى التصديق المتضمن لمعنى الاعتراف ومن كونه بمعنى الوثوق قوله حسن في الذين
يؤمنون بالغيب والمعنى على الاول يصدقون معترفين بالغيب وعلى الثاني يثقون على
الغيب فيكون بالغيب صلة ليؤمنون تضمينا على المعنى الاول واصالة على المعنى الاخر ووجه
حسنهما كون النظم فيهما باقيا على اصل الوضع لكون كل منهما معنى حقيقيا بحسب وضع اللغة
فلا يرد ان الاول احسن لانه الحقيقة اللغوية لانه يوهم ان الوثوق ليس حقيقة لغوية
واما فائدة التقييد بقوله في يؤمنون بالغيب فهي الاشارة الى انه فيما سيجيء من قوله والذين
يؤمنون بما انزل اليك الاية انما يحسن التصديق فقط لا كلاهما قوله واما في الشرع
معطوف على قوله في اللغة فكان الظاهر ان يقول وفي الشرع لكنه اشار بتصديره بكلمة
اما الى ان المقصود بالذات على كل حال هو معرفة الايمان الشرعي واما اللغوي فانما يحتاج
الى معرفته لمعرفة المناسبة بينهما قوله فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله
عليه وسلم اي معناه الشرعي اخص من معناه اللغوي فانه في اللغة مطلق التصديق
سواء تعلق بالامور الدينية اولا وفي الشرع تصديق متعلق بما علم بالضرورة من
غير نظر واستدلال انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحوهما
مما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه الخواص والعوام من غير افتقار الى النظر وان كان
في نفسه مفتقرا اليه لما تقرر من ان الاعتقاديات والعمليات كلها نظرية فالضرورية
هي كون هذه الامور من الدين والنظرية هي هذه الامور انفسها لا يقال التصديق
من مقولة الكيف والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية دون الكيفيات النفسانية فلا يصح
التكليف بالايمان لانا نقول انما التكليف بتحصيل تلك الكيفية بمباشرة اسبابها
فتدبر ثم هذا التصديق تعتبر اجمالا فيما لوحظ اجمالا وتفصيلا فيما لوحظ تفصيلا
حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة وتحريم الخمر عند السؤال عنهما كان كافرا و
لا يلزم معرفة صفة الاسلام والصلوة لان اكثر المسلمين لا يعرفونهما فمن يفتي

بنكاح المطلقة ثلثا من غير ان ينكح زوجا غيره بان يسئل عن احد الزوجين هل تعرف صفة
الايمان فيقول لا فيحكم بان نكاحه لم يكن صحيحا من الاصل حتى يقع الطلاق ثم يعلم
صفته بان يقول له امنت بالله وملائكته وكتبه الخ فينكحها اياه فهو منقبة عجيبة من
الصافي من الحسن قوله كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء امثلة لما علم بالضرورة
انه من دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وكذا وجوب الصلوة والصوم وحرمة الزنا والخمر
فان كلا من الكفرة والمسلمين يعلم ان هذه الامور من دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وان كان
في نفسه موقوفا على النظر والاستدلال ثم انه يجب ان نعلم ان تعلق التصديق بهذه الامور
مختلفة فان المراد بالتصديق بالتوحيد ان يصدق بانه تعالى واحد في الوجود وبالتصديق
بالنبوة ان يصدق بان النبي عليه السلام مبعوث من عند الله تعالى بالمعجزات وبالتصديق
بالبعث ان يصدق بان بعث الاجساد من القبور واعادة الارواح فيها واقع البتة وبالتصديق
بالجزاء ان يصدق بان الناس بعد البعث مجزيون باعمالهم فاما مثابون بالجنة او معذبون
في النار قوله ومجموع ثلثة امور الخ مرفوع عطفا على قوله فالتصديق الخ وفيه اشارة الى
الاختلاف الواقع بينهم في المعنى الشرعي للايمان وان ما ذكر من التصديق بما علم بالضرورة الخ
هو مذهب جمهور العلماء واما المحدثون والمعتزلة والخوارج فذهبوا الى انه مركب
من مجموع امور ثلثة قوله اعتقاد الحق اى الامر الاول الجزم والاعتقاد القلبي المتعلق
بالامر الحق اى الحكم الثابت المطابق للواقع سواء كان حكما اعتقاديا مقصودا في نفسه
او حكما عمليا متعلقا بكيفية العمل وهذا الجزم والاذعان القلبي هو المعنى بالتصديق
الذي اكتفى به الاشعري واتباعه في الايمان وجعلوا الاقرار منشاء لاجراء الاحكام
والحنفية جعلوهما جزئين له الا ان الاقرار قد يسقط بضرورة الاكراه دون التصديق
والمعتزلة زادوا فيه العمل وكذا الخوارج قوله والاقرار به اى الامر الثاني الاقرار
بالحق وباعتقاد الحق بان يقر بما يدل على اعتقاده قوله والعمل بمقتضاه اى الامر
الثالث العمل بمقتضى الحق او بمقتضى الاقرار به وهو الحق ايضا ولا تفكيك في المعنى ثم ان ظاهر
كلام المصنف يدل على اتحاد مذهب جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فيلزم دخول
الاعمال في حقيقة الايمان عند المحدثين ايضا وليس كذلك لانها عندهم جزء من الايمان
الكامل لا من حقيقته فيجب ان يحمل ان المراد الاتحاد في كون كل من الامور الثلثة جزء من الايمان

ورد انه

ورد اختلاف فيه في الجملة اعم من ان يكون في اصل الايمان او في كماله وتفصيل المقام على ما ذكره
بعض المحققين ان هنا احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزءا من حقيقة الايمان داخلا
في قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني ان يكون اجزاء
عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل
جزء الزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان
للشجر يعد جزءا منها ولا يقال بانعدامه بانعدامها وهذا هو مذهب المحدثين كما ورد في
الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة
الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبين
مجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط مجازا وعلى التصديق والاعمال
حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها وبين
مجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يقال بانعدامها ما بقي الساق وقس عليه الانسان
المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام
الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبه الثالث ان يجعل الاعمال اثارا خارجة
عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني
الا في ان اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان يجعل الاعمال خارجة
بالكلية وبين القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر
طاعة فهو مذهب بعض الخوارج انتهى قوله فمن اخل بالاعتقاد الخ تفريع على قوله
ومجموع امور ثلثة عند هؤلاء المذكورين اى من لم يعتقد ولكن اقر وعمل فهو منافق اى كافر
مخف لكفره ومظهر لصورة الايمان فما وقع في بعض النسخ من قوله بالاعتقاد وحده فمعناه
ان الاخلال به كاف في تحقق النفاق لانه وحده موجب للنفاق واذا قرن بالعمل
لا يوجبه فلا يرد ان من اخل بالاعتقاد والعمل ايضا فمنافق ثم ان عدم تقييد الاقرار
بقوله وحده للاكتفاء بالاول وقد عدل المصنف عن عبارة الكشاف وهي فمن اخل بالاعتقاد
وان شهد وعمل فهو منافق لانها توهم ان من لم يشهد ايضا يكون منافقا وكذا ان لم
يعمل مع انه ان لم يشهد فكافر اتفاقا وان لم يعمل فخارج عن الايمان عند المعتزلة قوله
ومن اخل بالاقرار فكافر اى من ترك الاقرار او ما يقوم مقامه كالاشارة في الاخرس

مثلا عامدا متمكنا سواء كان معتقدا اولا فهو كافر اى مجاهر بكفره **قوله** ومن اخل بالعمل
اى صدق بقلبه واقر بلسانه ولكن ترك العمل ففاسق اى خارج عن طاعة الله وفاقا
اى عند جميع ارباب المذاهب اما عند السلف والمحدثين فظاهر انه خارج عن العمل
الذى هو طاعة وهو ايمان ايضا لكنه ليس بخارج عن الايمان بالكلية ولهذا يدخل
النار ولا يخلد فيها فيكون عندهم مؤمنا فاسقا واما عند الخوارج فلان المعصية
عندجمهورهم كفر فيكون كافرا فاسقا ولا شك انه ايضا خارج عن الطاعة لعدم امتثاله
بقوله تعالى امنوا واما عند المعتزلة فخارج ايضا عن اصل الطاعة الذى هو الايمان
وان كان غير داخل فى الكفر الذى هو ضد الايمان عندهم لا نقيضه حتى يمتنع ارتفاعهما
فيكون عندهم فاسقا ليس بمؤمن ولا كافر فقوله وفاقا قيد للاخير ومتعلق به توطئة
لعطف قوله **وكافر عند الخوارج وخارج عن الايمان عند المعتزلة** وقد يقال يجوز ان
يكون متعلقا بالثلثة وقيدا لها وفيه بعد **قوله** والذى يدل على انه للتصديق وحده
استدلال على ما اختاره من مذهب جمهور العلماء من كون الايمان فى الشرع موضوعا
للتصديق وحده اى لا لمجموع الامور الثلثة بوجوه الاول انه سبحانه وتعالى **اضاف الايمان**
اى نسبه **الى القلب** اما بالاثبات فحيث **قال كتب فى قلوبهم الايمان** اى اثبته فيها
قال المصنف فى تفسير هذه الاية وهو دليل على خروج العمل من مفهوم الايمان فان جزء الثابت
فى القلب يكون ثابتا فيه واعمال الجوارح لا يثبت فيه وكذا قوله وقلبه مطمئن بالايمان
فان اطمينان القلب به ثبوته فيه من غير قلق واضطراب واما بالسلب عنه كما فى قوله تعالى
ولم يؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان فى قلوبكم لان ما يتصف به القلب ويدخل فيه
ليس الا التصديق وحده **قوله وعطف عليه الخ** معطوف على قوله اضاف اى الوجه الثانى
انه عطف سبحانه وتعالى على الايمان العمل الصالح فى مواضع كثيرة وظاهر ان الجزئية تنافى
العطف لان المعطوف مقصود بالنسبة كالمتبوع فلو كان جزءا منه لزم تكرار النسبة
اليه مرة فى ضمن الكل ومرة بجعله معطوفا على الكل نعم قد يتضمن ذلك نكتة كالتخصيص
بعد التعميم فى قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى الا ان كثرة الوقوع على
ما اشار اليه بقوله فى مواضع لا يحصى لا يناسبها **قوله وقرنه بالمعاصى الخ** هذا هو الوجه
الثالث وتوجيهه انه لو لم يكن الايمان عبارة عن التصديق فقط بل اعتبر معه ترك

المعاصى

المعاصى ايضا على ما يقتضيه كونه عبارة عن مجموع ثلثة امور لما صح جعله مقارنا للمعاصى
لانها تكون ح منافية للايمان وظاهر ان الشىء لا يكون مقارنا لما ينافيه مع انه قرن
بها فى الايات المذكورة اما الاية الاولى فلانه اثبت فيها الايمان مع الاقتتال المنهى
عنه واما الاية الثانية فقد اثبت فيها الايمان مع القتل الموجب للقصاص
واما الاية الثالثة فلانها يفيد اجتماع الظلم مع الايمان لان اللبس يقتضى استناد
الملبوس بالملبوس به لا دفعه وهو ظاهر والمراد بالظلم فى الاية وان كان هو الشرك على
ما يجىء فى سورة الانعام الا ان الاية لما افادت اجتماع الايمان مع الشرك والشرك لما كان لنفيه
معنى كانت فى الدلالة على ان الايمان هو التصديق فقط اقوى لان الشرك لكونه ظلما عظيما
اعظم المعاصى **قوله مع ما فيه من قلة التغيير** حال من فاعل يدل وهو ما ذكر من الوجوه الدالة
على ان الايمان فى الشرع مجرد التصديق بما علم الخ اى يدل ما ذكره عليه مقرونا بما فى التصديق
الذى نقل اليه اللفظ وغير عن اصله الموضوع له اليه من قلة التغيير المناسبة لعدم
الذى هو الاصل فهو اشارة الى وجه رابع سوى الوجوه الثلثة المذكورة الا انه غير الاسلوب
بقوله مع ما فيه الخ للاشارة الى ان هذا الوجه مع ما عطف عليه من قوله وهو متعين للارادة
من مخترعات خاطره **قوله لانه اقرب الى الاصل** تعليل لكون التغيير المذكور قليلا لان اصله مطلق
التصديق وما نقل اليه فى الشرع هو التصديق المقيد بكونه متعلقا بما علم الخ ولا شك ان
التغيير من الاطلاق الى التقييد قليل بخلاف ما اذا جعل عبارة عن مجموع ثلثة امور وفى بعض
النسخ وانه الاصل بدل قوله مع ما فيه من قلة التغيير فيكون وجها رابعا يغنى غناء النسخة
الاولى **قوله وهو متعين للارادة فى الاية** اى الاصل الذى هو التصديق المتعلق بشىء
مطلقا متعين للارادة فى هذه الاية اى بالنسبة الى المجموع لا مطلقا فلا ينافى جواز
ارادة معنى الوثوق على ما صرح فيما سبق من ان كلا الوجهين حسن فقوله وهو متعين للارادة
الخ عطف على قوله مع ما فيه الخ واشارة الى وجه اخر اى ومع ما فيه ايضا من كون الاصل متعينا
للارادة ثم علل تعين الاصل للارادة فى هذه الاية بقوله اذ المعدى بالباء هو التصديق
اى اللغوى على ما صرح به الامام حيث قال اجمعنا على ان الايمان المعدى بالباء يجرى على
طريقة اصل اللغة فحاصل هذا الوجه ان الايمان المعدى بالباء لما كان بمعنى التصديق
اللغوى لا بمعنى المجموع كان الاقرب اليه اجدر بان يكون معنى شرعيا واما ما قيل هذا انما

يتم لو تعين كون الباء للتعدية وسيجي فيه احتمالات اخر فنشاءه المفعول عما سيصرح
به المصنف من انه اذا جعلته صلة للايمان الخ فانه يدل على ان الايمان قد يستعمل بدون
صلة فلا يتوقف كونه بمعنى التصديق على كون الباء للتعدية قوله وفاقا اى اتفاقا
منا ومن المعتزله وجمهور المحدثين والخوارج اذ لا يشك من تتبع اللغة ان امن به انما يستعمل
اذا اريد صدق به لا انه اعتقد حقيقته جنانا واقر به لسانا وعمل بمقتضاه اركانا على
ما هو مقتضى كونه عبارة عن مجموع ثلثة امور قوله ثم اختلف اى القائلون بان الايمان
فى الشرع هو التصديق وحده بما علم الخ اختلفوا بعد هذا الاتفاق فى ان مجرد التصديق
القلبى هل هو كاف فى كون الشخص مؤمنا عند الله اى ايمانا ينجيه عن الخلود فى النار او هو
غير كاف فمنهم من قال انه كاف قال لان المقصود من التكليف بالايمان واما الاقرار فشرط لاجراء
الدنيوية عليه من الصلوة خلفه وعليه والدفن فى مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور
والزكوة والحدود والكفارات ولهذا لزم ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام
وسائر اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا من الايمان فان مجرد التكلم به من غير ان يظهره
على الغير يكفى قوله او لا بد اى او غير كاف بل لا بد من انضمام الاقرار اى بالتصديق القلبى
حتى يكون مؤمنا ايمانا منجيا واشار بقيد الانضمام الى ان القائل بانه غير كاف جعل الاصل
هو التصديق والاقرار منضما اليه قوله للمتمكن منه اى من الاقرار بان كان قادرا
عليه فهو احتراز عمن صدق بقلبه لكن يعجز عن الاقرار اما لخلل فى لسانه كالاخرس او لاخترام
المنية ونحوه قبل اتساع الوقت للاقرار بالشهادة او لخوف القتل بكونه فى بين الكفرة
المتعصبة فان المصدق العاجز بهذه الاعذار مؤمن قطعا اتفاقا مستوجب للجنة على ما صرح
به الامام كما ان المصر بعدم الاقرار مع المطالبة به كافر اتفاقا قوله ولعل الحق هو الثانى
وجزم القاضى عياض فى الشفاء بان الثانى هو الصحيح ولعل المصنف لم يجزم لورود المنع الاتى عليه وقال
الامام الغزالى فى الاحياء ان الاول هو الاظهر قوله لانه تعالى ذم المعاند وهو من عرف الحق يقينا
وجحده بقلبه ولم يقر به عنادا واستكبارا ولهذا قال عز وجل فيهم وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا وقال وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وبقيد عدم الاقرار
يمتاز عن المنافق فانه وان عرف الحق لكنه يقر به واما الجاهل المقصر فهو من لا يعرف الحق لتقصيره
فى النظر الصحيح قوله اكثر من ذم الجاهل المقصر لانه قال فى ذم الجاهل المقصر ومنهم اميون

لا يعلمون

لا يعلمون الكتاب الا امانى وان هم الا يظنون واما المعاند فقال فى حقهم فويل للذين يكتبون
الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم
وويل لهم مما يكسبون ولا يخفى ما بين الذمين من التفاوت قوله وللمانع ان يجعل الذم الخ
اى لمن يمنع لزوم انضمام الاقرار بالتصديق القلبى للمتمكن منه ان يجعل ذم الله سبحانه وتعالى للمعاند اى انكار
اى الجحود الحق مع معرفته بقلبه لا لعدم اقراره باللسان على ما يدل عليه قوله وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فانه يستفاد منه ان ذمهم بالظلم والعلو من اجل جحودهم
الحق مع استيقانهم اياه فلا وجه لما قيل لا وجه للمنع الذى ذكره لانه لا شك فى ان الذم
الاقرار المبنى عن الجحود القلبى مع وجود اليقين والمعرفة بانه جاء من عند الله لا لعدم الاقرار
مطلقا انتهى فقد اعرف بان منشاء الذم هو الجحود وانما عدم الاقرار مبنى عنه فتبصر قوله
والغيب مصدر يقال غاب الشئ غيبا وغيبة وغيابا ومغيبا قوله وصف به للمبالغة
اى المقصود ما يقوم به لاجل المبالغة فى اتصافه به كانه عينه كما فى رجل عدل فانه ابلغ من رجل
عادل على ما تقرر قوله كالشهادة فى قوله عالم الغيب والشهادة ولما لم يكن شهادة الغيب
مسموعة لم يقل كالغيب والشهادة فى قوله تعالى الاية قوله والعرب تسمى على صيغة المبنى
للفاعل قوله المطمئن الخ وفى الحواشى الشريفة المطمان بوى بفتح الهمزة على انه مكان
وبكسرها على انه صفة والتذكير باعتبار الموضع والمراد بالارض المطمان المكان المنخفض قوله
من الارض كلمة من للبيان ويحتمل التبعيض قوله والخمصة بالنصب عطف على قوله المطمان
وهى بفتح الخاء المعجمة واصلها الجوعة والمراد الحفرة التى تظهر فى بطن الدواب فى حسبها انتفاخا
بالكلية ويزداد ظهورا بالجوع واذا بطنت غابت الحفرة المذكورة والكلية بضم الكاف
واحدة الكليتين وهما يكونان فى جنبى كل حيوان يقال لها بالفارسية كرده قوله غيبا
مفعول ثان لتسمى وانما سميا غيبا لانهما يغيبان عن الحس اما الاول فظاهر واما الثانى فبعد
الشبع قوله او فيعل عطف على مصدر فانه تفسير بالتقسيم اى الغيب اما مصدر كالشهادة او
صفة مشبهة مخفف غيب بالتشديد كقيل بالتخفيف اصله قيل بالتشديد واخر هذا الاحتمال
مع ان الوصف به جار على ظاهره لان هذا لا يدعى الا فيما سمع مثقلا كنظايره وهذا ليس من
هذا القبيل والقيل هو الملك دون الملك الاعظم من ملوك حمير كانه الذى له القول
اى ينفذ قوله وللجمع اقوال واقيال الا يعز قوله والمراد به الخفى الذى لا يدركه الحس اى لا يقع تحت

تحت ادراك الحواس مطلقا ولا يقتضيه بديهة العقل اى لا يدركه العقل ايضا بالبديهة
فاما ان لا يدرك اصلا لا بالحس ولا بالعقل لا بالبديهة ولا بالنظر وهو القسم الاول او يدرك
بالعقل لكن بالنظر في الدليل لا بداهة وهو القسم الثاني وبهذا التقرير ظهر التقابل
بين الحس وبديهة العقل قال في الكشاف والمراد به الخفي الذي لا ينفذ فيه ابتداء الا علم
اللطيف الخبير ولما كان ظاهره مختصا بالقسم الاول عدل عنه المص واوضح ما هو
المقصر قوله قسم لا دليل عليه اى مطلقا لا سمعا ولا عقلا ولم يقل لم ينصب عليه دليل
على ما يقتضيه حسن المقابلة لقوله نصب عليه دليل اشعارا بان هذا القسم مما لا سبيل
فيه لنصب الدليل قوله وهو المعنى بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو اى
هذا القسم هو المراد بالغيب الواقع فيه فان حصر العلم به فيه تعالى يدل على ان المراد بالغيب
ما لا دليل عليه فان الذي دل عليه الدليل يعلمه غيره تعالى ايضا بالنظر في الدليل المنصوب
عليه قوله وقسم نصب عليه دليل اما عقلي كالصانع وبعض صفاته وكذلك
النبوات فانها ايضا تعلم بدليل ولا مدخل فيها للنقل واما سمعي كاليوم الاخر واحواله
من الصراط والميزان والحساب مما لا مدخل للعقل فيه والضابط فيه ما قاله الامام وهو
انما لا يمكن اثبات النقل الا بعد ثبوته فانه لا يمكن اثباته به وما كان اخبارا عن وقوع ما جاز
وقوعه وجاز عدمه لا يمكن معرفته الا بالحس او النقل والصانع والنبوات من قبيل الاول
والحشر والنشر وما يتعلق بهما من قبيل الثاني انتهى كلامه واما ان لفظ الغيب انما يجوز
اطلاقه على من يجوز عليه الحضور فكيف يطلق لفظ الغيب على الله وصفاته فلا يبقى الايمان
بالاخرة مع ان الركن الاعظم في الايمان بالله وصفاته فدفعه منع انه لا يجوز على الله تعالى
الحضور لانه الحاضر والناظر والغائب والشاهد والظاهر والباطن على انه انما اطلق الغيب
على الامر الخفي الذي يندرج تحته ذات الله وصفاته واحوال الاخرة ولا يلزم منه اطلاقه
على الله تعالى حتى يجوز عليه الحضور كيف واسماء الله تعالى توقيفية على الاصح قوله وهو
المراد به في الاية اى القسم الاخير من الخفي هو المراد من الغيب في هذه الاية لان الغيب الواقع موقع
المفعول به بواسطة الباء على ما سيصرح به يقتضي اقتضاء بينا ان يتعلق به العلم وما ذلك
الا القسم الاخير وقد يقال القسم الاول ايضا مراد لان المتقين يؤمنون بالغيب المراد من قوله تعالى
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وانت خبير بانه ايمان بهذه الاية لا بالقسم الاول من الغيب لان الايمان

به يستلزم العلم به كما مر قوله هذا اذا جعلته صلة للايمان اى تعين ارادة القسم الاخير من
الغيب في الاية اذا جعلت قوله بالغيب صلة للايمان بجعل الباء للتعدية وجعله مفعولا به بواسطتها
كما نبه عليه بقوله واوقعته موقع المفعول به لان هذا يقتضي تعلق العلم به فيختص بالقسم
الاخير فالضمير في قوله جعلته راجع الى قوله بالغيب لا الى الباء كما قيل لان الصلة في اصطلاحهم
هو المفعول به بواسطة الحرف تجوزا مع ان الظاهر في الضمير الراجع الى الباء التأنيث
وايضا يستلزم ذلك رجوع ضمير اوقعته ايضا الى الباء ولا وجه له على ان هذا القائل قد
اعترف بان الضمير في قوله وان جعلته حالا راجع الى قوله بالغيب وهو قسيمه فماذا عليه لو جعله
ايضا راجعا اليه حتى لا يلزم التفكيك قوله وان جعلته اى قوله بالغيب حالا على تقدير ملتبسين
بالغيب اشارة الى انه يكون ح حالا عن فاعل يؤمنون اما بتنزيله منزلة اللازم اى يحدثون
الايمان او بجعل المفعول اعني المؤمن به محذوفا للتعميم اى يؤمنون بكل ما يجب ان يؤمن به قوله
كان اى الغيب بمعنى الغيبة والخفاء لا بمعنى الامر الخفي قوله والمعنى انهم يؤمنون غائبين عنكم
لا كالمنافقين الخ يريد ان الغيبة على تقدير جعله حالا صفة للمؤمنين وان كان على تقدير جعله
صلة صفة للمؤمن به وفي الحواشي الشريفية ان الفرق بين جعله حالا ان الايمان على الاول اما متضمن
فيه معنى الاقرار او مجازا عن الوثوق ومعنى الغيبة صفة للمؤمن به اى يؤمنون بما هو غائب عنهم
وعلى الثاني بمعنى التصديق بلا تضمين والغيبة صفة في المعنى للمؤمنين والمؤمن به محذوف للتعميم
اى يؤمنون في حال حضورهم لا كالذين نافقوا انتهى فيكون هذا مدحا للمؤمنين بانهم ليسوا
كالمنافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم بل هم مخلصون في ايمانهم يستوي حالهم مع
المؤمنين حضورا وغيبة فلا يرد ما قيل ان هذا الوجه يختص ببعض الصحابة لانهم شاهدوا بعض
ما يجب به الايمان وهو النبي عليه السلام انتهى وقد غفل هذا القائل عن قول المص لا كالمنافقين الذين الخ
فانه صريح في ان المقصود الاصلي بيان اخلاصهم في الايمان لا كونهم غائبين عما يجب ان يؤمن به نعم قوله
او عن المؤمن به بفتح الميم على صيغة المفعول عطف على قوله عنكم فالغيبة صفة المؤمنين ايضا والمعنى
يؤمنون غائبين عن جميع ما يجب ان يؤمن به وقيل المراد بالمؤمن به هو النبي عليه السلام خاصة
وهو الملائم لما روي من ابن مسعود ويجيء وجه تطبيقه على الاول ايضا قوله لما روي ان ابن مسعود
الخ تاييد لكون المراد بالغيب غيبتهم عن المؤمن به قال في الكشاف ويعضده ما روي ان اصحاب عبد الله ذكروا
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وايمانهم فقال ابن مسعود ان امر محمد كان بينا لمن رآه والذي

لا اله غيره ما من مؤمن افضل من ايمان بغيب ثم قرأ هذه الاية انتهى فالمصر ترك صدر كلام
ابن مسعود مع توقف تاييد المدعى عليه لان صدره كان معروفا بين اهل الحديث فاكتفى
بايراد ما هو موضع الاستشهاد طلبا للايجاز وهو طريقة مسلوكة سيما بين اصحاب الحديث
وتوقف الاستشهاد والتاييد على الصدر المتروك لا يستلزم عدم صحة التاييد
حتى يكون ايجازا مخلا لانه كتوقف المقدمة النظرية من الدليل على دليلها مع كونه متروكا
عن مذكور في دليل المدعى نعم هذا الاثر يؤيد كون المراد بالمؤمن به هو النبي عليه السلام خاصة
فعلى تقدير ان يراد به جميع ما يجب ان يؤمن به لا بد ان يقال يكفي في تمام التقريب دخول الايمان
به عليه السلام في ذلك الجميع وكونه عمدة فيه لان الايمان بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
يتضمن الايمان لسائر ما يجب ان يؤمن به ثم ان ابن مسعود اراد بقوله ان امر محمد كان بينا لمن
راه انه لا عجب في حال من امن بعد ما راه وحضر مجلسه فمعنى كون الايمان بالغيب افضل
الايمان اشد اعتدادا واعجب حالا من ايمان من امن به عليه السلام بعد ما راه واما قوله
صلى الله عليه وسلم لو وزن ايمان ابي بكر مع ايمان جميع الخلايق لرجح فانما يفيد افضلية ايمان ابي
بكر بمعنى كونه اقوى واشد كيفا لكونه في اعلى مراتب اليقين وهو مرتبة حق اليقين فلا ينتج
في افضلية ايمان من امن بغيب قوله وقيل المراد بالغيب القلب لانه مخفي عن الحس فالغيب
بمعنى الغائب المخصوص قوله والمعنى يؤمنون بقلوبهم اشار بصيغة جمع القلوب الى ان اللام
في الغيب المراد به القلب للاستغراق بقرينة قوله يؤمنون فيكون من مقابلة الجمع بالجمع المفيد
لانقسام الاحاد الى الاحاد اي يؤمن كل بقلبه قوله بالباء على الاول وهو كون المراد بالغيب
المخفي الذي نصب عليه دليل قوله للتعدية بتضمين معنى الاعتراف وجعل قوله بالغيب واقعا
موقع المفعول به وقدم قوله وعلى الثاني وهو جعله حالا بجعل الغيب بمعنى الغيبة والخفاء
قوله للمصاحبة فان قلت قول المصر وان جعلته حالا على تقدير ملتبسين بالغيب الخ يقتضي
ان يكون الباء على تقدير جعله حالا للملابسة قلت لم يفرقوا بين المصاحبة والملابسة على ما يشهد
به تتبع الكتب المبسوطة المعتبرة نعم فرق بينهما بان الباء التي للمصاحبة متعلقة بمحذوف
بخلاف التي للملابسة وادعى ان الفرق بينهما مشهور فقد ركب شططا قوله وعلى الثالث
وهو ان يكون المراد بالغيب القلب بكون الباء للالة لكون القلب اله كالقلم على ما اشار
اليه بقوله والمعنى يؤمنون بقلوبهم لا بافواههم قوله قوله اي يعدلون اركانها الخ ومكانا

الاقامة

الاقامة بالمعنى اللغوي الذي هو جعل الشيء قائما اي منتصبا من خواص الاجسام ولا يتصور
في الصلوة التي هي من قبيل المعاني فسر قوله تعالى يقيمون الصلوة على اربعة اوجه باعتبار معان
مجازية تناسب الصلوة الاول ان يكون المراد من اقامتها تعديل اركانها القلبية كالنية
والخشوع والقولية كتكبيرة الاحرام والقراءة والتشهد والفعلية كالقيام والقعود
والركوع والسجود قوله ويحفظونها من ان يقع زيغ في افعالها قريب من العطف التفسيري
لقوله يعدلون اركانها فان الافعال يشمل افعال القلب والجوارح واللسان قوله
من اقام العود اذا قومه اشارة الى المناسبة بين هذا المعنى المجازي وبين معناه الحقيقي
اللغوي وتوضيحه ما ذكره قدس سره وهو ان القيام في اصل اللغة الانتصاب والاقامة
افعال منه والهمزة للتعدية فمعنى اقامة الشيء جعله قائما اي منتصبا ثم قيل اقام العود اذا قومه
اي سواه وازال اعوجاجه فصار قويما يشبه القائم ثم استعيرت الاقامة من تسوية
الاجسام التي صارت حقيقة فيها لتسوية المعاني كتعديل اركان الصلوة على ما هو
حقها واتمام لم يجعل استعارتها من تحصيل القيام في الاجسام بل من تسويتها رعاية لزيادة
المناسبة بين المعاني وقد قيل الاقامة بمعنى التسوية حقيقة في الاعيان والمعاني فلا حاجة
ح الى الاستعارة انتهى فعلى هذا يكون الاستعارة في يقيمون تبعية لكونها بواسطة
المصدر وكذا الحال في المعنى الثاني قوله او يواظبون عليها عطف على قوله يعدلون
اركانها الخ واشارة الى معنى ثان ليقيمون اي او يكون معنى يقيمون الصلوة يواظبون
عليها بمعنى يداومون عليها كما في قوله تعالى على صلوتهم يحافظون ولا يخفى ان في وهمك ان تحمل الكلام
ح انتقال ويقيمون الصلوة اذ المواظبة انما تستعمل بكلمة على لان كون فعل بمعنى فعل اخر لا يستلزم
الاتحاد في الصلة قوله من قامت السوق الخ اشارة الى ان هذا المعنى المجازي منقول عن معنى
مجازي اخر صار كالحقيقة فيه لوحظ في كل منهما المناسبة بالمعنى الحقيقي المذكور والى ما ذكرنا
اشار قدس سره حيث قال نفاق السوق كانتصاب الشخص في حسن الحال والظهور التام فاستعمل
القيام فيه والاقامة في انفاقها اي جعلها نافقة ثم استعيرت منه للمداومة على الشيء فان كلا
من الانفاق والمداومة يجعل متعلقه مرغوبا متنافسا فيه متوجها اليه انتهى ففي يقيمون على
هذا ايضا استعارة تبعية قوله ح الاقامت غزالة الخ استشهاد لمجيء اقام السوق بمعنى
جعلها نافقة اي رائجة وغزالة اسم امراة شبيب الخارجي لما قتله الحجاج خرجت عليه وحاربته

سنة كاملة وهزمته سوق الفراب اى سوق المضاربة بالسيوف على التجمل والتشبيه
والعراقان الكوفة والبصرة والقمط كناية عن التمام كانه شبه بالقماط وهو ما يشد به الصبي
في المهد كذا في الحواشي الشريفية قيل ومن جملة حكاياتها العجيبة الواقعة ما حكاها ابن
دريد وهي انها دخلت كوفة ومعها ثلثون فارسا وكان فيها مائة الف مقاتل من اتباع الحجاج
فصلت صلوة الصبح وقرأت فيها سورة البقرة ثم هرب الحجاج ومن معه ولذلك قيل في هجوه
اسد علي وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر هلا كررت على غزالة في الوغى
بل كان قلبك في جناحي طاير **قوله** فانه اذا حوفظ عليها اشارة الى بيان العلاقة بين
المنقول والمنقول عنه وان هذا النقل ليس بطريق الاستعارة التبعية كما ذكره لان وجه
الشبه هو الرغبة ولا شك انه امر واضح فان الدوام على الشيء بدون الرغبة فيه لا يتحقق في
الاسواق لا يتحقق الا بالرغبات ففيه اشارة الى دفع ما اورد ههنا من ان هذه المشابهة خفية
جدا واما الايراد بان الاصل بمعنى اقام السوق مجاز والتجوز منه ضعيف فيدفعه انه صار
بمنزلة الحقيقة كما اشرنا اليه **قوله** او يتشمرون لادائها اشارة الى معنى ثالث استعمل فيه
يقيمون مجازا مرسلا من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم فان القيام اي الانتصاب بالشيء يلزمه
التشمر له فقول المصنف من قام بالامر الخ اى ان يقيمون الصلوة من قبيل قولهم قام بالامر الخ في انه
استعمل مثله في لازم معناه الحقيقي لكن قدس سره وحقيقة قام بالامر قام ملتبسا بالامر والقيام
يدل على الاعتناء بشانه يلزمه التجلد والتشمر فاطلق القيام على لازمه ومنه قامت الحرب
على ساقها اذا التحمت واشتدت كانها قامت وتشمرت لسلب الارواح ونهب الابدان
انتهى فقد اشار الى ان الباء في قام بالامر للملابسة لا للتعدية كما قال وليس لك ان تقول
الباء في قام بالامر للتعدية فالمستعمل بمعنى التجلد والاجتهاد وهو الاقامة في الحقيقة لان
قولهم في ضده قعد عن الامر وتقاعد عنه يبطله وايضا القيام يناسب التشمر والاقامة كما ان
القعود يناسب الكسل والاقعاد واعلم انه اعترض على الكشاف بان الاقامة اذا كانت ماخوذة
من القيام المستعمل في لازم معناه اعني التشمر كان معناها على قياس التعدية جعل الصلوة
متشمرة لا كون المصلي متشمرا لادائها بان لا يتورع عنها والمعترض زاد على الكشاف قوله واقامه
اذا جد فيه وتجلد لدفع هذا الاعتراض وبيانه ان جعل الصلوة متشمرة معناه جعلها
متشمرة لاخراج المصلي عن عهدة ادائها والخلاص عن تبعة تركها وذلك لا يتيسر الا بتشمر

المصلي

المصلي لادائها فتشمره لازم لجعلها متشمرة فكل من قام بالامر واقامه استعمل في لازم معناه
وهو الجد والتجلد ولذا قيد المعترض كليهما بقوله اذا جد فيه وتجلد فما قيل اشار بضم اقام الى
قام به الى ان الباء للتعدية وبقوله اذا جد وتجلد الى ان الجد والتجلد على تقدير كون
الباء للتعدية ايضا صفة المصلي دون الصلوة غايته ان يكون بطريق اللزوم فرد عليه انه
لا حاجة في حمل كل من قام به واقامه على صفة المصلي بطريق اللزوم كما بينا الى جعل الباء
للتعدية وان ذكاية ما مر حوا سبطا لانه كما نقلنا عنه قدس سره وقد يقال ان اقامه من باب
الحذف والايصال اي المراد اقام به فكما ان القيام بالشيء يدل على التشمير فكذا الاقامة اقول
فيلزم ان يكون يقيمون الصلوة معناه يقيمون بالصلوة على الحذف والايصال ولا يخفى ما فيه
ويؤدونها عطف على قوله او يتشمرون لادائها واشارة الى معنى رابع للاقامة اي
او معنى يقيمون الصلوة يؤدونها فاما ان يراد باداءها ايقاعها بحيث يحصل تفريغ الذمة
عنها اداء كان او قضاء ويراد ايقاعها بحيث يكون مرعي جميع حقوقها من ايقاعها في وقتها
مراعى فيها جميع حدودها من الفرائض والواجبات والسنن والاداب الداخلة والخارجة وهو
بهذا المعنى يقابل القضاء ويسقطه والاول لا يناسب مقام المدح لان ايقاع الصلوة مطلقا
لا يوجب المدح كما سيجيء وانما يوجبه ايقاعها في وقتها الاولى اعني فيها جميع حقوقها فتعين ان
يراد الثاني **قوله** عبر عن ادائها بالاقامة لاشتمالها اي الصلوة على القيام يريد بيان العلاقة
بين المعنى الحقيقي لاقامة الصلوة وهو جعلها قائمة وبين ما اريد بها ههنا وهو ايقاعها على الوجه
اللايق على ما سبق وحاصل كلامه ان الصلوة لما كانت مشتملة على القيام الذي يلزم الاقامة
التي هي ايقاع القيام عبر عن اداء الصلوة الذي هو ايقاع الصلوة بالاقامة تعبيرا عن الملزوم
الذي هو الاداء باللازم الذي هو الاقامة فيكون كناية لكونه انتقالا من اللازم الى الملزوم
ولا يغرنك قوله لاشتمالها على القيام ان يكون هذا مجازا مرسلا من باب اطلاق الجزء على الكل لان
ذلك انما يتم اذا عبر عن الصلوة بالقيام والواقع ههنا هو التعبير عن ادائها باقامتها ولا جزئية بينهما
وللمحقق الشريف ههنا كلام طويل حاصله استشكال حمل هذا الوجه **قوله** كما عبر عنها اي عن
الصلوة بالقنوت اي القيام كما في قوله تعالى وكانت من القانتين والركوع نحو واركعوا مع
الراكعين والسجود نحو وكن من الساجدين والتسبيح نحو ومن اناء الليل فسبحه والتشبيه في مجرد
ان الاشتمال ههنا بحسب التعبير كما مر تحقيقه وان تغاير جهة التعبير فانه في الامثلة المذكورة

من باب اطلاق اسم الجزء على الكل مجازا مرسلا وفيما نحن فيه من باب اطلاق اللازم على الملزوم
كناية كما حقق قوله والاول اي المعنى الاول من المعاني الاربعة وهو جعل يقيمون بمعنى يعدلون
يعني يعدلون اركانها الخ اظهر من الثلاثة الباقية قوله لانه اشهر اي وجه اظهرية المعنى الاول
كونه اشهر باعتبار كثرة موارد استعماله كما في قوله تعالى فاقيموا وجوهكم عند كل مسجد واقم وجهك
للدين واقيموا الوزن وكذا قوله ولو انهم اقاموا التورية والانجيل اي حفظوهما عن الزيغ
والتحريف ولا شك ان الاشهرية في الاستعمال تستلزم الظهور لتبادر الذهن اليه لشهرته فلا يرد
ان الظهور مم بل الظاهر هو الاداء على ان منع مقدمة استدل عليها خارج عن قانون التوجيه قوله
والى الحقيقة اي الى المعنى الحقيقي للاقامة وهو التسوية وازالة الاعوجاج اقرب لظهور
وجه المشابهة بينهما لاشتراكهما في الاشتمال على معنى التسوية وازالة الاعوجاج غاية الامر ان متعلق
ذلك في احدهما العين وفي الاخر المعنى وقيل لان اقامة الصلوة ازالة اعوجاج الصلوة وتسويتها
وهذا مقيد والمعنى الحقيقي هو مطلق التسوية وازالة الاعوجاج فالفرق بينهما بالاطلاق والتقييد
فيكون اقرب لكون المطلق جزءا من المقيد قوله وافيد معطوف على قوله اظهر وان كان ابعد
لا على قوله اشهر او اقرب وان كان اقرب قوله لتضمنه التنبيه الخ لان التسوية الاعيان
وازالة اعوجاجها وان اختص بالظاهر الا ان تسوية المعاني اعم من ان تكون بحسب الظاهر او بحسب
الباطن قوله على ان الحقيق بالمدح يعني ان يقيمون الصلوة لما كان في معرض المدح بلا دلالة
على ايجاب كان حمله على تعديل اركانها اولى فانه المناسب لترتب الهدى الكامل والفلاح
التام الشامل كذا في الحواشي الشريفية ثم اعلم ان الامام بعد ما نقل المعاني الاربعة بعبارة
الكشاف قال الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملنا
الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل في اركانها وشرائطها وتوهم بعضهم من قوله ادامة فعلها
انه اختار الوجه الثاني حتى ان الطيبي قال لما اختاره الامام اولى لما قاله القاضي لان الوجه الثاني
جامع لجميع المعاني المطلوبة بها وانت خبير بان ظاهر عبارة الامام اقرب الى الوجه الاول
منه الى الوجه الثاني لان قوله من غير خلل في اركانها وشرائطها كالنص في الاول بل الظ
انما ذكره وجه خامس مركب من الاولين فافهم قوله لا المصلون عطف على من داعي اذكر
لا من صلى مطلقا حتى يدخل فيه المصلون الذين هم عن صلوتهم ساهون اي غافلون غير
مبالين بها قوله ولذلك ذكره في سياق المدح اي لتضمن المعنى الاول المذكور ذكر المصلين

في مقام

في مقام المدح بعنوان والمقيمين الصلوة مقرونين مع الاقامة وفي الذم ترك الاقامة واكتفى
بعنوان المصلين ومن قال هذا لا يدل على ما ادعاه من ان حمل الاقامة على المعنى الاول
اولى اذ يمكن ان يكون الاقامة في قوله والمقيمين الصلوة بمعنى المواظبة والمداومة
والساهون عن الصلوة على تفسير ابن عباس رضي الله عنهما هم المنافقون الذين يتركون الصلوة
اذا غابوا عن الناس ويصلونها اذا حضروها فالسهو بمعنى الترك والمقابل الاقامة بمعنى الدوام
فقد جعل قوله ولذلك دليل الاولوية المعنى الاول لا للتضمن المذكور ولا معنى له مع انه استدل
عليه بالاشهرية وايضا الموجب للمدح المعنى الاول هو التعديل لا الثاني الذي هو المواظبة
والمداومة اذ ما لم يقترن التعديل بهما لم يستحق المدح قوله والصلوة فعلة اي اصل الصلوة
صلوة على وزن فعلة بفتح الفاء والعين قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وكذا
الزكوة اصله زكوة قلبت واوها الفا والدليل على كون الفهما منقلبة عن واو جمعهما على
زكوات وصلوات قوله من صلى اذا دعا اي الصلوة بالمعنى الشرعي المراد ههنا منقولة من
الصلوة بمعنى الدعاء فهي حقيقة لغوية في الدعاء مجاز لغوي في المعنى الشرعي وهذا مذهب
الجمهور قوله كالزكوة من زكى فانها بالمعنى الشرعي الذي هو اخراج قدر معين من المال الى الفقراء
منقولة من المعنى اللغوي الذي هو الزكية بمعنى التنمية او التطهير قوله وكتبتا بالواو دفع
لما يقال من ان مدار الكتابة على التلفظ وهما يتلفظان بالالف فلم تكتبا بالالف في صورة الواو
وتقرير الدفع انهما لا يتلفظان بالالف الخالصة بل بالف ممالة نحو مخرج الواو مع ان اصلها
واو خالصة قوله على لفظ المفخم بكسر الخاء قال السكاكي في مرتبة المفتاح التفخيم هو ان تكسو الفتحة
ضمة فتخرج بين بين اذا كانت بعدها الف منقلبة عن الواو لتميل تلك الالف الى الاصل كقولك
الصلوة والزكوة انتهى وفي قوله لتميل الخ اشارة الى ان التفخيم ههنا امالة الالف نحو
مخرج الواو لا ضد الامالة بمعنى تركها ولا ضد الترقيق بمعنى اخراج اللام من اسفل اللسان
وقد يطلق الترقيق على ترك الامالة فمن قال التفخيم ههنا ضد الترقيق اراد هذا المعنى فان ضد
ترك الامالة هو الامالة فلا منافاة قوله وانما سمي الفعل المخصوص بها الخ يريد بيان العلاقة
بين المعنى الشرعي للصلوة وبين معناها اللغوي فان قلت المعنى الشرعي ليس فعلا مخصوصا بل اجزاء
مخصوصة قلت ليس المراد بالفعل المعنى المصدري اي التاثير بل المراد هو الحاصل بالمصدر اعني
الاثر وهو الهيئة المخصوصة الحاصلة من ترتيب اركان مخصوصة مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم

قوله لاشتماله على الدعاء اى لعلاقة ان الفعل المخصوص المسمى بالصلوة مشتمل على الدعاء
المقصود منها على ما نطق به قوله عليه السلام الدعاء مخ العبادة ما عبد الله من لم يدعه
فهو مجاز مرسل من اطلاق الجزء المقصود من الكل عليه كما هو شرط اطلاق الجزء على الكل على
ما بين محله قوله وقيل اصل صلى حرك الصلوين الخ القائل هو صاحب الكشاف قال قدس
سره في بيانه يريد ان صلى ماخوذ من الصلا بمعنى حرك الصلوين وهما العظمان الناتيان
في اعالى الفخذين يقال ضرب الفرس صلويه بذنبه اى ما عن يمينه وشماله ثم استعمل صلى
بمعنى فعل الهيئات المخصوصة مجازا لغويا لان المصلي يحرك صلويه في ركوعه ولما اشتهر في هذا
المعنى استعير منه لمعنى دعى تشبيها للداعي بالمصلي في خضوعه وخشوعه وفيه ضعف
من وجهين الاول ان الاشتقاق مما ليس بحدث قليل الثاني ان الصلوة بمعنى الدعاء شايعة
في اشعار الجاهلية ولم يرد عنهم اطلاقها على ذات الاركان بل ما كانوا يعرفونها فانى يتصور لهم
التجوز فيها فالصواب الحكم بالتجوز ما ذهب اليه الجمهور من ان لفظ الصلوة حقيقة في الدعاء مجاز
لغوي في الهيئات المخصوصة المشتملة عليه وتمام التحقيق في اصول الفقه انتهى ومن هذا
علم وجه تمريض المص قول الكشاف وان ما ذهب المص اليه هو مذهب الجمهور قوله واشتهار
هذا اللفظ في المعنى الثاني الخ اشارة الى دفع ما يرد على ما نقل وهو ان صلى بالمعنى الثاني المنقول
اليه اعني الاركان المخصوصة اشهر منه بالمعنى الاول المنقول عنه اعني تحريك الصلوين فكيف
يصح ان هذا منقول منه وتقرير الدفع ان اشتهار هذا اللفظ فيما ذكر مع عدم اشتهاره
في تحريك الصلوين غير قادح في نقل هذا اللفظ الى ذلك المعنى المشهور اذ قد يشتهر المجاز بحيث تصير
الحقيقة مهجورة بالكلية كما تقرر في محله قوله وانما سمي الداعي مصليا من تتمة المنقول كما
يظهر بالنظر في الكشاف والمقصود منه ايضا دفع ايراد يرد عليه وهو ان الداعي يسمى مصليا
مع انه لا يحرك الصلوين وتقرير الدفع ان هذه التسمية باعتبار المعنى الثاني الذي اشتهر
فيه لتشبيه الداعي بالمصلي بهذا المعنى في تخشعه وتخضعه قوله الرزق في اللغة الحظ
اى النصيب وتحقيقه ان الرزق بالفتح مصدر قطعا ومعناه في اللغة العطاء وبالكسر
يستعمل تارة مصدرا بمعنى العطاء ايضا واخرى اسما بمعنى الحظ المعطى لكن الاغلب هو الاخير
ولهذا قال في اللغة الحظ قوله قال تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اى حظكم المعطى
اذ لا معنى لارادة المعنى المصدري هنا كما لا يخفى ولتعين ارادة هذا المعنى في الاية فسرها المص

بتقدير

بتقدير المضاف حيث قال اى شكر رزقكم بتصر قوله والعرف خصصه بتخصيص الشيء بالحيوان
اى العرف جعل الرزق مخصوصا بتخصيص الله تعالى الشيء بالحيوان بمعنى قصره ذلك الشيء على
الحيوان بحيث لا يتجاوزه غيره وقوله وتمكينه بالجر عطف على تخصيصه اى وتمكينه
تعالى الحيوان من الانتفاع به اى بالشيء فالرزق بهذا المعنى يعم رزق الانسان ويتناول
الماكول والمشروب والملبوس والعبيد وكل ما يملكه حلالا او حراما اذ المراد من
تمكينه من الانتفاع به تمكينه من التصرف فيما خصصه بالحيوان من الشيء اذ يصح على اصلنا
ان يمكن الله العبد من التصرف بالحرام وان نهاه عنه ولم يجوزه فلا يرد ما اعترض على
المص بان هذا راى المعتزلة وبعض اصحابنا ورأى الاكثر انه سوق الله تعالى الى الحيوان
ما ينتفع به وكيف يظن بالمص ان يترك ما هو مختار الاشاعرة ويختار ما هو مختار المعتزلة
فانه بعيد عن طور المص بمراحل سيما وقد تصدى هنا بقوله والمعتزلة لما استحالوا
الخ الى بيان الفرق بين مذهب الفريقين وذكر تمسك كل منهما واجاب عن تمسك المعتزلة
ثم ان التخصيص المذكور بالنظر الى المعنى المصدري وقد خصصه العرف ايضا بالنظر
الى المعنى الاسمي اعني المرزوق قال في شرح المواقف ومذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل
ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما واما قيل انه بالمعنى المصدري
ما يصح انتفاع الحيوان به وبالمعنى الثاني ما ينتفع الحيوان به فيرد عليه ان ما يصح به الانتفاع
ليس معنى مصدريا الا ان يؤول بصحة الانتفاع فيقال المعنى الثاني ايضا يصح تأويله بالانتفاع
قوله والمعتزلة لما استحالوا من الله تعالى اى عدوا محالا عليه تعالى ان يمكن العبد من الحرام
اى من تناوله لانه تعالى منع من الانتفاع وامر بالزجر عنه وهذا مبني على الحسن والقبح
لان تمكين القبيح وخلقه والاقدار عليه قبيح عندهم واما على اصلنا فيصح المنع من الانتفاع
بالشيء والامر بالزجر عنه مع التمكين من اكتسابه والاقدار عليه واكتسابه فان جميع
المعاصي والقبائح كذلك قوله قالوا الرزق لا يتناول الحرام جواب لقوله لما استحالوا
واشارة الى ان دليل مذهبهم هو مدخول لما لانه سبب للجواب على ما تقرر في محله فقوله
الا يرى انه اسند الرزق الى نفسه الخ تنوير لتقوية هذا الدليل فهو في قوة ولهذا اسند
الى نفسه ولم يقيده فلا يرد انه لا تنوير فيه لاختصاص الرزق بالحلال لان استفادة
الحل اذا كان من الاسناد كيف يدل على اختصاص الرزق بالحلال ولهذا اورد على صاحب

الكشاف حيث جعل الاسناد للاعلام بحلّ ما ينفقون ان التعبير عما ينفق بالمرزوق يغني عن استفادته من الاسناد حتى اجاب عنه السيد قدس سره بتكلف انه لما كان الرزق في اصل اللغة بمعنى الحظ وهو يشمل الحرام والحلال تمسك بالاسناد انتهى اقول فلو دود هنا على الكشاف تمسك المعتزلة على مذهبهم بما ذكر في حيز لما وجعل الاسناد تاييداً له تنبيها على انه وان لم يصلح ان يكون دليلا الا انه يصلح ان يكون تاييدا له تنبيها على انه بانهم ينفقون الحلال الطلق اي الخالص الطيب ووجه الايذان هو ما اشار اليه بقوله فان انفاق الحرام لا يوجب المدح وتحريره ان الاية مسوقة للمدح بالانفاق وانفاق الحرام لا يوجب المدح بل يوجب الذم فوجب ان يراد منه الحلال فقط قوله وذم المشركين عطف على قوله اسناده فهو تنوير اخر وتاييد يفيد تقوية مذهبهم يعني لو كان الرزق شاملا للحرام ايضا لم يتوجه اليهم الذم في تحريم بعض ما رزقهم الله تعالى لان تحريم الحرام ليس بمذموم قوله واصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم والتحريض الخ اي منعوا انحصار نكتة الاسناد اليه تعالى في بيان الحل بل جعلوه للتعظيم كما جعلوا الاضافة لذلك في بيت الله وناقة الله وللتحريض على الانفاق فان الاسناد الى نفسه تعالى يؤذن بانه لا مدخل فيه لقدرة العبد ومعلوم ان الامساك في الاغلب ناش من خوف الفقر والاحتياج فاذا علم ان الله هو الرزاق زال عنه خشية الاملاق فلا تقوية في الاسناد لمذهب المعتزلة قوله والذم منصوب عطفا على الاسناد اي لا تقوية في الذم المذكور ايضا لمذهبهم لان الذم ليس الا لجعلهم ما لم يحرمه الله تعالى حراما ونصبهم انفسهم منصب الشارع المحلل المحرم وانى لهم ذلك قوله واختصاص ما رزقناهم الخ اشارة الى دفع ما يرد على الاصحاب وهو ان ما رزقنا مختص عندكم ايضا بالحلال فالاسناد ليس الا للايذان المذكور وتوجيه الدفع ان اختصاص ما رزقنا بالحلال وان كان متفقا عليه من الفريقين الا انه ليس لاجل الاسناد ومستفادا منه بل للقرينة الدالة على ذلك الاختصاص قال قدس سره في تحرير محل النزاع ههنا اختلاف بين الجماعة والمعتزلة في ان المراد بما رزقناهم هو الحلال الا ان الجماعة لما سموا الحرام رزقا واسندوا الاشياء كلها الى الله تعالى تمسكوا في ذلك بان المدح والاتصاف بالتقوى يدلان على ان الانفاق من الحلال لو كان الاسناد الى الله تعالى فانه عند الاطلاق ينصرف الى ما هو افضل واكمل واما المعتزلة فلا يسمون الحرام

رزقا ولا يجوزون اسناده اليه لتعاليه عن القبائح فلفظ الرزق واسناده اليه تعالى دليلان لهم على ان المنفق ههنا هو الحلال الطلق انتهى وقد علم من كلامه قدس سره ان قرينة الاختصاص هو الاتصاف بالتقوى وكون الاية مسوقة لمدح المتقين واسناد الرزق اليه تعالى قوله وتمسكوا عطف على قوله جعلوا اي اصحابنا بعدما اجابوا عن شبه المعتزلة تمسكوا بشموله الرزق للحرام بقوله عليه السلام في حديث عمرو اي في حديث قاله لعمرو بن قرة بالقاف وفي بعض الروايات مرة بالميم المضمومة والراء المشددة قوله لقد رزقك الله هذا الحديث اخرجه ابن ماجه وابو نعيم من حديث صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فجاء عمرو بن قرة فقال يا رسول الله ان الله قد كتب على الشقوة فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فأذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال عليه السلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اي عدو الله لقد رزقك الله حلالا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلت بعد هذه المقالة لضربتك ضربا وجيعا وقوله عليه السلام فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الحرام من رزق الله تعالى فالمصنف اقتصر من هذا الحديث على موضع الاستشهاد قوله وبانه لو لم يكن الخ عطف على قوله بقوله عليه السلام واشارة الى الدليل العقلي وتقريره انه لو لم يكن الحرام رزقا لم يكن من تغذى طول عمره بالربوا والميتة مثلا مرزوقا والتالي باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فانه يدل على ان الكل مرزوق قال في شرح المقاصد واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما نحو ابكم جوابنا قال بعض الفضلاء اقول الجواب اما عن الاول فهو ان المفروض مرزوقا هو الصبي قبل البلوغ وقبل ان يصير اهلا للاكتساب ولو كان بالغا قادرا نفرض انه تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح فان قيل نح يكون مضطرا فيباح له ذلك قلنا قد تقرر في الاصول ان المحرم والحرمة باقيان في صورة الاضطرار واما عن الثاني فهو ان معنى الاية والله تعالى اعلم وما من دابة يتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها كما قالوا في معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية ليندفع النقض بالسمك انتهى اقول توضيح الجواب الثاني ان حاصل النقض هو ان دليل بطلان التالي يجري فيمن مات ولم يأكل شيئا مع تخلف الحكم فيه لانه يصدق عليه انه دابة وكل دابة مرزوق بحكم الاية مع انه ليس بمرزوق فاذا كان معنى الاية ما ذكر يكون موضوع الكبرى دابة متصفة بالمرزوقية لا مطلقا فلا يجري الدليل في المادة المذكورة لانها منتفية

ح كالتمسك في المثال المذكور وهذا كلام لا غبار عليه وبهذا ظهر انه لا تنافي بين الجوابين
فتدبر ثم ان بعض المتأخرين من شراح الكشاف قال وابن الكمال دفع هذا الاستدلال بان
الملازمة وكذا بطلان التالي مسلم واما الشان في وقوع المقدم اقول المقدمة الاستثنائية
في القياس الاستثنائي اذا كانت رافعة للتالي فتسليم الملازمة مع تسليم انتفاء التالي
وبطلانه ينتجان نقيض المقدم وبطلانه البتة فما معنى منع وقوع المقدم مثلا اذا قلنا لو تعدد
الاله لفسد العالم لكن التالي منتف فانه بعد تسليم الملازمة بين تعدد الاله وفساد العالم و
تسليم الملازمة بين تعدد الاله انتفاء تعدد الاله فاذا قيل الملازمة المذكورة مسلمة وكذا انتفاء
الفساد مسلم واما الشان في وقوع التعدد فانه ممنوع كان كلاما فاسدا خارجا عن النظام
وكانه وقع سهوا من قلم الناسخ ومراده انما الشان في وقوع التالي فيكون اشارة الى منع
ان يوجد في عرصة الوجود شخص تغذى طول عمره بالحرام فان الجزم بوجود مثل هذا الشخص
محقق وقد يدفع بان الصبيان الذين تولدوا من الزاني والبغايا وبنات الاهواء الذين
لا شغل لهم بدون كسب الحرام كثيرا ما يموتون قبل البلوغ بل وقبل ان يصلوا الى صلاحية
الكسب فيتحقق وجود اشخاص اغتذوا طول العمر بالحرام اقول لم يغتذوا بالبان امهاتهم
فانها حلال لهم وان لم تكن طيبة قوله وانفق الشيء وانفده اخوان اي متلاقيان في اكثر الحروف
الاصول واصل المعنى فبينهما اشتقاق اكبر قوله وجدت كل ما فاؤه نون وعينه فاء اي كل
كلمة كان فاؤه نونا وعينه فاء مثل نفد ونفذ ونفس ونفث ونفع ونفخ ونفح ونفي
ونفض ونفل وامثالها مما يشتمل على معنى الذهاب والخروج قوله والظ من انفاق الخ
وجه الظهور اطلاق لفظ الانفاق لانه انسب بمقام المدح من التقييد لافادته انهم ينفقون
من كل جنس من الحلال ولهذا قال الامام الانفاق المذكور في الاية يتناول الواجب والندب
والواجب يتناول اقسامه من الزكوة والانفاق في الجهاد وعلى النفس وعلى من يجب عليه
نفقته والمندوب الصدقة كما في قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم والمراد الصدقة فكل من هذه
الانفاقات داخلة تحت هذه الاية لان لكل ذلك سبب لاستحقاق المدح واما قال الظ
للاحتمال الاتي قوله ومن فسره بالزكوة الخ اي من صرفه عن الظ المتبادر وفسره بالزكوة
اي باداتها او المنفق بها قوله ذكر افضل انواعه والاصل فيه اما كونها افضل الانواع فلان
مرتبة قرب الفرائض اعلى واسنى عندهم من مرتبة قرب النوافل واما كونها الاصل فيه

ص

فلانها من اركان الدين واصول الاسلام وسائر الانفاقات من الفروع قوله وخصصه
بها الى اخره عطف على قوله ذكر لا على قوله فسر فيكون تفسيره بالزكوة مبنيا على احتمالين
والفرق بينهما انه على الاول من باب الاكتفاء فيكون سائر وجوه الانفاق مرادا ايض تبعا وعلى
الثاني من باب التخصيص لملاحظة اقترانه بما هو شقيقها اعني اختها وهي الصلوة فان اكثر ما يقترن
بالصلوة هي الزكوة كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وغير ذلك من الايات والاحاديث
وفي هذا الاحتمال تتعين الزكوة بالارادة ولا يشمل سائر وجوه الانفاق ولو تبعا فالقيام
المخصص في هذا الاعتبار تأمل فان تعدد المحامل لشيء واحد كالعموم والخصوص لو خطر
اعتبارات متعددة مما لا ينكر وقوعه قوله وتقديم المفعول للاهتمام الخ اي الجار والمجرور
مفعول الفعل على الاطلاق تنبيها على انه بحسب المعنى مفعول به اي بعض ما رزقناهم ينفقون
وان كان بحسب اللفظ يقدر هنا موصوف اي شيئا مما رزقناهم ثم ان الغرض منه بيان
نكتة تقديم مما رزقناهم على ينفقون لان تقديم ما حقه التأخير يستدعي نكتة فاشار الى ان
النكتة هنا مجرد الاهتمام لشان المقدم لكونه نصب عين المنفق في مقام الانفاق لشرفه وعظم
خطره المكتسب من انتسابه اليه تعالى وتسهيل الامر عليهم من اول الوهلة واشار صاحب
الكشاف الى ان نكتة التقديم قصد الاختصاص حيث قال وقدم مفعول الفعل دلالة على كونه
اهم كانه قال ويخصون بعض المال الحلال بالتصدق ولهذا قال قدس سره اما كونه اهم فلقصد
معنى الاختصاص ولما كان يرد على الكشاف ان الاختصاص يستفاد من تعليق الانفاق بالبعض
فلا حاجة الى التقديم حمل المص عنه وجعله لمجرد الاهتمام على ما هو المتبادر من قوله
للاهتمام والسيد قدس سره حاول دفع هذا الايراد عن الكشاف حيث قال لا يقال ادخال من
التبعيضية يغني عن التقديم للتخصيص فان انفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول ومن ثمة
كان فيه صيانة وكف لانا نقول يجوز مع انفاق البعض الشمول على انه محتمل مرجوح فاذا قدم
زال الاحتمال بالكلية يرشدك الى ذلك تأملك في الفرق بين قولك لينفق زيد بعض ماله وبعض
ماله انفق واكثر الشارحين لما غفلوا عن ان المص عدل عن الكشاف ليسلم كلامه عن الايراد
المذكور فلا يحتاج الى دفعه قالوا وجه الاهتمام الاختصاص الخ تبعا لشراح الكشاف تكلف
قوله للكف عن الاسراف المنهي عنه لقوله تعالى ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين وانما خص الاسراف
بالذكر مع ان التبذير ايض مما يجب الكف عنه لانه منهي عنه ايض لقوله تعالى ولا تبذر تبذيرا

لانه شاع ان الاسراف في الخير فكان مظنة لان يمدح به فاذا وجب الكف عنه فمن التبذير
الذي هو الفحش منه لقوله تعالى ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين الاية بالطريق
الاولى ففي الاية اشعار بان التصدق بجميع المال ممنوع عنه لكن هذا في حق من لم يصبر
على الاضافة والا فقد تصدق ابو بكر رضي الله تعالى عنه بجميع ماله ولم ينكره النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم قوله من جميع المعادن بالدال وفي بعض النسخ بالواو بدل الدال وهو
اسم لموضع العون والمال واحد فان كل ما اتاهم الله تعالى من النعم الظاهرة المتعلقة
بالابدان كالماكل والمشارب والملابس والمساكن والمراكب وغيرها والنعم الباطنة المتعلقة
بالقلوب والارواح كالعلوم والمعارف معدن وموضع معونة يعان به المحتاجون اليه
فالغني بماله وذو الجاه بجاهه وشفاعته وذو العلم بتعليمه وذو القدرة بنصر العاجزين
قوله ويؤيده اي يؤكد كون المراد بالانفاق ما يعم ان يكون بالمال او بغيره من الكمال قوله
عليه السلام ان علما لا يقال به اي لا يتحدث به يدل عليه ما اخرجه الطبراني من حديث ابي هريرة
رضي الله تعالى عنه مرفوعا بلفظ مثل الذي تعلم العلم ثم لم يحدث به كمثل الذي يكنز الكنز
ولا ينفق منه وقال الحكيم الجواد التام بذل العلم فان متاع الدنيا عرض زائل ينقصه الانفاق والعلم
باق يزيده النشر والانفاق قوله واليه اي الى احتمال ان يراد الانفاق من جميع المعادن ذهب
من قال في معنى الاية ومما خصصناهم من انوار المعرفة يفيضون اي على القوابل والمستعدين
فتكون كلمة من التبعيضية اشارة الى التجنب عن وخامة الاسراف والتبذير والمحافظة على
حال الطالبين حتى لا ينفقهم ما لا يسعه قابلياتهم فيفسدوا ويفسدوا والرزق على هذا الاحتمال
وان كان يعم جميع النعم ظاهرة وباطنة الا ان هذا الذاهب خص انوار المعرفة بالذكر لشرفها و
للاشارة الى ان الانفاق التام والجود الكامل بذل الحكمة والعلم والمعرفة قوله هم مؤمنوا اهل
الكتاب ذكر المص في توجيه العطف في الاية اربعة اوجه وحاصلها ان المعطوف اما ان
ان يكون مقابلا للمعطوف عليه مباينا له اولا وعلى الاول اما ان يكون المعطوف عليه الذين
يؤمنون بالغيب او المتقين وعلى الثاني اما ان يكون المعطوف متحدا بالمعطوف عليه
بالذات او طائفة منه قوله كعبد الله بن سلام بتخفيف اللام واما ابن سلام بتشديد
فهو ابو عبيد القاسم وروى ابن ماجه ان عبد الله من ولد يوسف الصديق كان اسمه الحصين
فسماه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعبد الله قوله واضرابه اي امثاله قال قدس سره الجمهور

على انه جمع ضرب بفتح الضاد وعند صاحب الكشاف بكسرها فعل بمعنى المفعول كالطحن وهو الذي
يضرب به المثل ولا بد ان يكون مماثلا للمضروب فيه ويعضده مثل وشبه انتهى قيل ويعضده
كثرة امثاله كضعف وصنف وقسم وشبه ومثل وند وضد وليس بجمع ضريب كاشراف
وشريف لانه جمعه على ضرايب وضرب الشيء مثله وشكله فالضرايب بمعنى الاشكال والاضراب
بمعنى الامثال قوله معطوفون خبر بعد خبر فكذا قوله داخلون معهم ومفاد الجزء الاول ان
المراد بالموصول الثاني مؤمنوا اهل الكتاب كعبد الله بن سلام وامثاله ومفاد الثاني ان الموصول
الثاني معطوف على الموصول الاول سواء كان موصولا بما قبله او مفصولا عنه ومفاد الثالث
انهما صفتان للمتقين مرادا بهما ذوات متغايرة وقدم هذا الوجه لرجحانه على غيره لمزيد
بقوله وما انزل من قبلك ولكون التغاير بين المعطوفين فيه بالذات على ما هو الاصل في العطف
ولكون اتصافهم بالتقوى امرا ظاهرا فالاولى ادخالهم فيهم لئلا يوهم عطفهم على المتقين
خروجهم عنهم قوله دخول لخصين تحت اعم اراد بالاخصين الموصولين مع صلتهما وبالاعم
المتقين هذا على تقدير ان يراد بالمتقين الموصوفون بالتقوى واما اذا اريد المشارفون للتقوى
فلا يدخل الثاني فيهم قوله اذ المراد باولئك الخ دليل لقوله هم مؤمنوا اهل الكتاب وبيان
للتغاير الذاتي الموصولين المندرجين تحت المتقين والمشار اليه باولئك هم الاولون
اي المعطوف عليهم وخبر قوله المراد قوله الذين امنوا عن شرك وانكار اي امنوا بعد ما كانوا
مشركين غافلين عن جميع الشرائع غير ملتزمين ملة من ملل الانبياء عليهم السلام لكونهم اميين
لا يعلمون الكتاب الا اماني كما يشير اليه قوله بالغيب قوله وبهؤلاء اي المراد بهؤلاء المعطوفين
اعني الذين يؤمنون بما انزل اليك الخ قوله مقابلوهم اي الذين امنوا بالقران والتزموا ملته
عليه السلام بعد ما امنوا بالكتب المنزلة قبل والتزموا العمل بموجبها فلو يرد ان سائر المؤمنين
يشاركونهم في هذه الصفات التي يشتمل عليها مفهوم المعطوف وانما قطع بكون المراد ما ذكر
حتى اوجب التغاير الذاتي بين المعطوفين مع انه يجوز ان يكون المراد بالثاني عين الاول ويكون
العطف لتغاير الاوصاف كما ذكره بعده بقوله ويحتمل ان يراد بهم الاولون الخ لانه الظ
المتبادر من تكرير الموصول ولهذا ذكر للتكرير نكتة في الاحتمال الذي ذكره دون هذا الاحتمال
قوله فكانتا الايتان وهما قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الاية وقوله والذين يؤمنون بما
انزل اليك الاية قوله تفصيلا للمتقين اي تقسيما لهم الى القسمين لا وصفا كاشفا لانه تقسيم الشيء

ماكان اخص منه ومندرجا تحته والوصف الكاشف لا بدّ ان يكون مساويا قوله او على
المتقين الخ عطف على قوله الذين يؤمنون الخ اى او معطوفون على المتقين وتوسيطه
بين احتمالى الوجه الاول لكونه مناسبا للاحتمال الاول فى كونه تفصيلا للمتقين على ما اشار اليه
المصنف بقوله فكانه قال هدى للمتقين عن الشرك والذين آمنوا من اهل الملل لان هذا القول
لدفع ما يرد على هذا العطف من ان الذين يؤمنون بما انزل اليك الآية داخل فى المتقين
والعطف يقتضى عدم الدخول ووجه الدفع ان المراد بالمتقين هم الذين اتقوا عن الشرك
ولم يكونوا اهل ملة لا مطلق المتقين فلا يدخل فيهم الذين آمنوا الآية لانهم من اهل الملل فكل
من المعطوفين اخص من مطلق المتقين مندرج تحته فيكون العطف تفصيلا له بقى الكلام
ح فى وجه تخصيص المعطوف عليه بوصف الاتقاء مع اشتراكهما فى مطلق الاتقاء فقد
يقال هو للايذان بتنزههم عن حالتهم الاولى بالكلية لما فيها من كمال القباحة والمباينة
للشرائع كلها الموجبة للاتقاء عنها بخلاف الآخرين فانهم غير تاركين لما كانوا عليه بالمرة بل
متمسكون باصول الشرائع التى لا يكاد يختلف باختلاف الاعصار قوله ويحتمل ان يراد بهم الاولون
باعيانهم اى يحتمل ان يكون المراد بالموصول الثانى عين ما اريد بالموصول الاول وهم الذين
آمنوا عن الشرك والانكار فيتحد المعطوف والمعطوف عليه ذاتا وان تغاير مفهوما قوله
ووسط العاطف دفع لما ورد على هذا الاحتمال من ان العطف ينافيه لاقتضائه المغايرة
بين المعطوفين وسيأتى وجه الدفع قوله كما وسط نبه بتكثير الامثلة لتوسيط العاطف بين
الصفات على ان العطف بعضها على بعض كثير فى الكلام بناء على تغاير المفهومات وان كانت متحدة
فى الذات ويكون بالواو وغيرها كذا فى الحواشى الشريفية ومنها اشعر بان هناك تفصيلا من زيادة
العطف ان توسطت بين الذوات اقتضت تغايرا فى الذات وان توسطت بين الصفات اقتضت
تغايرا بحسب المفهومات وكذا الحكم فى التأكيد والبدل ونحوهما وان وقعت فيما يحتملهما على ما
كان الحمل على التغاير بالذات اولى فلا يحكم فى مثل زيد عالم وعاقل بان الحمل على تغاير الذوات
اظهر وقد يتجه فى الآية الكريمة على عطف الصفة بان وضع الذى على ان يكون صفة فالظاهر عطفه
على الموصول الاول على انه صفة اخرى للمتقين بلا تقسيم قوله الى الملك القرم وهو فى الاصل
الفحل المكرم الذى لا يحمل عليه والمراد السيد قوله الهمام وهو من اسماء الملوك ومعناه العظيم
الهمة لانهم عظمت همتهم او لانهم اذا هموا بامر فلا يقدر احد على ردهم عما هموا به وليث الكتيبة

وهي

وهي الجيش والليث من اسماء الشجاع لان الكلام فى توسيط العاطف بين الصفات والمزدحم وهو
موضع الازدحام اى معركة القتال قوله يا لهف زيابة للحارث الصابح فالغانم فالآيب لهف كلمة يتحسر
بها ويتحزن وهو من الحماسة وهذا الشعر لابن زيابة بفتح الزاى وتشديد الياء التحتانية المثناة
وبعد الالف موحدة قاله جوابا لقول الحارث بن همام الشيبانى ايا ابن زيابة ان تلقنى
لا تلقنى فى النعم العازبا ومعنى البيت الاول يا حسرة ابى من اجل الحارث فيما حصل له من مراده واتصف
به من الصفات المتعاقبة وقيل تهكم به لان الحارث توعد ابن زيابة بالقتل ثم نكص عن حربه و
الصابح المغير صباحا والعطف بالفاء للترتيب فى الاتصاف اى صبح فغنم فآب سالما وبعده
والله لو لاقيته لآب سيفانا مع الغالب اراد معى لكنه التفت ادعاء لظهور ان الغلبة
له قوله على معنى انهم الجامعون الخ كلمة على متعلقة بقوله وسط اشارة الى وجه اندفاع ما
اورد على هذا الاحتمال على ما مر ذكره وحاصله ان فائدة العطف بين الموصولين مع عدم تغايرهما
واتحادهما ذاتا هى الجمع بين معانى الصفات التى تدل عليها الصلات وهى فى جانب المعطوف عليه
الايمان بالغيب وفعل ما يصدقه من اقامة الصلوة والانفاق وفى جانب المعطوف الايمان بما
انزل الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبما انزل الى الانبياء الماضين عليهم السلام قوله بين
الايمان بما يدركه اشارة الى الصفات المدلول عليها فى جانب الموصول الاول فان الايمان
بما يدركه العقل جملة اى اجمالا يدل عليه قوله الذين يؤمنون بالغيب لانه بمعنى الايمان
بالغائبات على الاجمال وان عجز العقل عن ادراك تفاصيله قوله والاتيان بما يجب
عطف على الايمان والضمير فى قوله بما يصدقه راجع الى الايمان اى بما يكون مصدقا للايمان
وامارة له من العبادات البدنية والمالية وهذا يدل عليه قوله ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم
ينفقون قوله وبين الايمان بما لا طريق اليه غير السمع عطف على قوله بين الايمان بما يدركه العقل
الخ واشارة الى ان الصفة التى دل عليها الموصول الثانى هو الايمان التفصيلى بهذا المنزل
وبما انزل قبله لكن اشار بقوله بما لا طريق اليه غير السمع الى ان الواقع صلة للموصول الاول
وان كان ايمانا اجماليا بالغائبات الا انها مما يدركه العقل ابتداء لان معنى الايمان بالغائبات
التصديق باحوالها فهى موضوعات لقضايا موضوعاتها ومحمولاتها امور معقولة لا محسوسة
كقولنا الله واحد وصفاته ازلية والبعث وما يترتب عليه حق فان كلا من هذه الامور
معقول لا محسوس واما معنى الايمان بما انزل اليك الآية فالتصديق بانه حق ومن عند الله

تعالى ومن قضيته محوطها وان كان امرا عقليا لكن موضوعها امر محسوس مثل قولنا محمد رسول
الله اذ لا شك ان المنزل تماما لا سبيل الى ادراكه ابتداء سوى حس السمع وبهذا التحقيق اندفع
ما اورد ههنا من ان الايمان بالبعث وما يترتب عليه مما اخبر به الشارع مما لا طريق اليه
غير السمع مع انه داخل في الايمان بالغيب كما مر قوله وكرر الموصول الخ ولما كان المتبادر
من اعادة الموصول في المعطوف هو التغاير الذاتي المنافي للاتحاد الذاتي هو مدار هذا الاحتمال
اشار الى ان اعادته وتكريره لنكتة وهي التنبيه على تغاير القبيلين اى الصفات المعطوفة
والمعطوف عليها كان الموصوف باحدهما يغاير الموصوف بالاخر وتباين السبيلين اى
العقل والنقل فان التكرير للدلالة على الاستقلال يفيد تغاير سبيل الادراك فيهما تغايرا
ذاتيا مستلزما للتباين قوله او طائفة منهم بالرفع عطفا على قوله الاولون اى ويحتمل
ان يكون المراد من الموصول الثاني طائفة من الاولين اى الذين اريدوا بالموصول الاول
بان يكون المراد منه مطلق من امن بالغيب سوى كان عن شرك وانكار اولا فيدخل فيهم
مؤمنوا اهل الكتاب فيكون عطفا لموصول الثاني على الاول مع دخوله فيه من عطف الخاص
على العام تعظيما لشانه واليه اشار بقوله ذكرهم مخصصين بفتح الصاد الاول عن الجملة
اى عن جملة ما اريد بقوله الذين يؤمنون بالغيب الاية مع اندراجهم فيهم كما ذكر جبريل وميكائيل
بعد الملائكة مع اندراجهما فيهم قوله تعظيما لشانهم اى شان مؤمني اهل الكتاب للدلالة على انهم
جمعوا بين الايمانين اصالة اى الايمان بالقران والايمان بالكتب المتقدمة بخلاف من امن بعد الشرك
والانكار فان ايمانه بالكتب المتقدمة ليس اصالة بل في ضمن ايمانهم بالقران المصدق لما تقدمه من
الكتب وفي بعض النسخ اشارة بذكرهم بالذال المهملة وهي رفع الصوت بالشيء يقال اشاد
بذكره اى رفع من قدره قوله وترغيبا لامثالهم اى الذين امنوا بالكتب السابقة لكن لم يؤمنوا
بعد كما امن هؤلاء المؤمنون من اهل الكتاب فيستحقوا المدح والثناء كما استحقوا والمصر
اشار بتاخير هذا الاحتمال وجعله وجها رابعا الى ضعفه لان جعله من عطف الخاص على العام
تعظيما الشان مؤمني اهل الكتاب يوهم تفضيلهم على غيرهم وهو يفضي الى تفضيلهم على الخلفاء
الراشدين وهو خلاف ما اجمع عليه الائمة واعتقده الامة قوله والانزال نقل الشيء
الى اخره اى تحريكه من علو الى اسفل وكذا التنزيل الا انه يعتبر فيه التدريج بواسطة ما يدل
عليه من التكثير بخلاف الانزال فانه اذا قوبل مع التدريج كما في قوله تعالى امنوا بالله ورسوله

والكتاب

والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل يتبادر منه الانزال دفعة وانما
النزول فلكونه مطاوعا لها حركة منه اليه قوله وهو انما يلحق بالمعاني بتوسط لحوقه
الذوات الحاملة لها واراد باللحوق التعلق لا العروض كما هو الشايع اى الانزال وكذا التنزيل
انما يتعلق بالمعاني بتوسط تعلقه بالاعيان المستتبعة لها وغرضه من هذا الكلام
دفع ما يتوجه ههنا من ان الانزال بالمعنى المذكور من خواص الاعيان اذ لا يتصف بالحركة
حقيقة الا المتحيز بالذات من الجواهر الافراد وما يتركب منها دون الاعراض سوى كانت
قارة يمكن اجتماع اجزائها كاللون او سيالة يمتنع فيها ذلك كالصوت الذي جنس
للكلام فكيف يتصور انزاله وتنزيله وتوجيه الدفع ان وصف الكلام بالنزول وصف
له بوصف مبلغه كما يقولون نزل من القصر حكم الامير اى حامله ومبلغه فالانزال مستعمل
في معناه الحقيقي وانما التجوز في نسبته الى الكلام فهو مجاز عقلي لا لغوي وقد سبق
في شرح الديباجة تحقيق جنح اليه بعض المحققين فتذكر وقال بعض الفضلاء وهو
انما يلحق المعاني بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها كما في انزال القران او للنقوش الدالة
عليها كما في انزال التورية فانها نزلت مكتوبة في الالواح قيل غرضه بيان القصور في عبارة
المصر وانت تعرف ان المراد بالمعاني ما يقابل الاجسام بقرينة المقام فلا يحصل المرام انتهى
اقول وانت تعرف ان النقش ليس عرضا قائما بالغير هو جسم ما دي يلتصق باللوح
او القرطاس ولهذا يزول بحكه فيحصل المرام ويتم الكلام قوله ولعل نزول الكتب
الالهية بر بيه دفع ما يرد على قوله وهو انما يلحق الخ من انه انما يتم اذا كان الملك لتنازل
بكلام الله تعالى حاملا وهو محال لانه معنى ازلي قائم بذاته تعالى لان كلام الله تعالى على ما
هو التحقيق هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي
مبدا تاليفها كما ان كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا فكما ان تلك الصفة
قديمة ازلية فكذلك تلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي ازلية ولا تعاقب
بينها في هذا الوجود ويسمى كلاما نفسيا وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وبحسب
هذا الوجود يسمى كلاما لفظيا وتقرير الدفع ان الكلام النفسي بمنزلة الروح للكلام اللفظي
المركب من الالفاظ والحروف فيتلقفه الملك من الله تعالى تلقفا اى اخذا سريعا
وفيعا روحانيا اى معنويا غير مكتسيا بكسوة الحروف الاصوات فنزل به ويلقيه الى الرسول

عليه السلام وبيانه ان كلامه تعالى لما لم يكن في ذاته مركبا من حروف مقطعة متوقفة
على تموجات متعاقبة فادراكه لا يكون الا بسرعة لان ادراكه انما يكون بطريق
التمثيل والارتسام في العلم تمثلا دفعيا على نحو تمثيل المعاني بصور خيالية مشتملة
على اجزاء كثيرة من غير تقدم وتاخر بينهما والموجب لبطوء الادراك تموج الهواء المتكيف
بكيفية الحروف المقطعة الخارجة عن مخارجها لان ذلك الهواء المتموج يوصل تلك
الكيفيات الى الصماخ متعاقبة حرفا بعد حرف فيحتاج ادراك بعضها الى انقضاء بعض
وانصرامه على التعاقب فيلزم البطوء فاذا كان ادراكه بطريق التمثيل والارتسام الدفعي
يكون بسرعة وان كان كلاما طويلا وما يروى عن بعض خواص عباد الله تعالى انه تلقى مقدار
لمحة النفخة فانما يمكن ذلك بهذا الطريق والى هذا التفصيل اشار المص في اخر سورة الشورى
قوله او يحفظه من اللوح الخ عطف على قوله يتلقفه الملك واشارة الى وجه اخر لكيفية
نزول الملك بالكلام الالهي اي او يكون نزول الكلام على الرسل على نبينا وعليهم السلام بان يخلق الله
تعالى في اللوح المحفوظ صور الكلمات الدالة على الكلام النفسي ويخلق في الملك علما ضروريا به فيقراه
ويحفظه وينزل به فيلقيه الى الرسول وفي البخاري ان الحرث بن هشام سال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله كيف ياتيك الوحي فقال رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم احيانا ياتيني مثل صلصلة الجرس وهو اشد علي فيفصم عني وقد وعيت
عنه ما قال واحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعي ما يقول وهذا انما يؤيد ما ذكره المص
من الوجهين في كيفية نزول الكتب الالهية على الرسل على نبينا وعليهم السلام قوله والمراد بما انزل اليك القران الخ
هذا جواب سؤال اورده صاحب الكشاف والمص اكتفى بذكر الجواب عن ذكر السؤال لدلالته والسؤال
هو ان قوله بما انزل اليك ان عني به القران باسره فلم يكن ذلك منزلا وقت ايمانهم فكيف
قيل انزل بلفظ المضي وان اريد مقدار الذي سبق انزاله وقت ايمانهم فهو ايمان ببعض
المنزل واشتمال الايمان على الجميع سابقه ولاحقه واجب وحاصل الجواب اختيار الشق
الاول ودفع محذوره وانما اختاره لانه المطابق لمقتضى الحال والمناسب لما يعقبه
من ترتب الهدى والفلاح الكاملين ويؤيده المص انما انزل من قبلك وانما تقابله مجموع
ما انزل اليه لا بعضه وكذا قوله يؤمنون فانه بدلالته على الاستمرار دليل على عدم الاقتصار
على ما تحقق نزوله في الماضي كانه قيل يجددون الايمان شيئا فشيئا على حسب تجدد الانزال

كذ

كذا في الحواشي الشريفية قوله قوله تغليبا للموجود على ما لم يوجد وتنزيلا للمنتظر منزلة
الواقع في الحواشي ذكر التعبير عن الماضي والمترقب بصيغة الماضي وجهين احدهما تغليب
ما وجد نزوله على ما لم يوجد وتحقيقه ان انزال جميع القران معنى واحد يشتمل على ما حقه
صيغة الماضي وعلى ما حقه صيغة المستقبل فعبر عنهما معا بصيغة الماضي ولم يعكس تغليبا
للموجود على ما لم يوجد فكذلك من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني تشبيه المجموع
المنزل بشيء انزل في تحقق النزول لان بعضه نازل وبعضه منتظر سينزل قطعا فيصير انزال
مجموعه شبيها بانزال ذلك الشيء الذي نزل فيستعار صيغة الماضي من انزاله لانزال المجموع
وقد اضمحل بما فصلناه ما يتوهم من لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في كل واحد من الوجهين
ولا شبهة عليك ان المجاز المرسل والاستعارة المذكورتين متعلقان بصيغة انزل وحدها
بلا اعتبار لمادته انتهى فان قيل قد صرح في المفتاح بانك لا تستعير الفعل والصفة الا بعد
تقدير الاستعارة في مصدرهما واذا كان الاستعارة في الفعل ههنا بدون استعارة مصدره
يكون ما ذكره مخالفا لذلك التصريح لانا نقول المراد بذلك انك لا تستعير الفعل باعتبار مادته
الا باعتبار استعارة مصدره وهذه الاستعارة انما هي باعتبار هيئة الفعل ويؤيده
ما ذكرنا ما ذكره في حواشي المطول حيث قال ان التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه يعد
استعارة بان يشبه غير الحاصل بالحاصل في تحقق الوقوع ويشبه الماضي بالحاضر في كونه نصب
العين واجب المشاهدة ثم يستعار لفظ احدهما للاخر فعلى هذا يكون الاستعارة في
الفعل على قسمين احدهما ان يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق
منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا والثاني ان يشبه الضرب في المستقبل بالضرب في الماضي
مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدري اعني الضرب موجودا
في كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه قيد في كل واحد منهما بقيد مغاير لقيد الاخر
فصح التشبيه لذلك انتهى كلام القائل اقول وجه التاييد هو ان فيه تصريحا بان المصدر
في القسم الثاني باق على حقيقته لم يتغير وانما التغاير بين القيدين فكيف يكون
استعارة الفعل تبعية استعارة والاستعارة في حقيقة وقد اوضحه الاستاد
العلامة في بعض رسائله بطريق التوارد حيث قال ومن البين ان المصدر بقي على
حاله لم يتغير معناه فكانت الاستعارة في الصيغة والهيئة اولا لانها الدالة

على الزمان الماضي وبواسطته كانت الاستعارة في الفعل كما كانت بواسطة المصدر والفرق ان هذه الاستعارة في الفعل بواسطة جوهره ومادته وما نحن فيه بواسطة صورته وهيئته انتهى فحاصل الكلام ان الاستعارة التبعية في الفعل اما تبعية مادته التي هي المصدر او بتبعية صورته وهيئته فانها موضوعة للزمان لكن في مادة موضوعة متصرف فيها الثلاثة برد نحو جسق وجر على ما صرحوا لكما ان المادة الموضوعة للحدث بلا مدخلية الهيئة يجري فيها التشبيه اصالة وتبعيتها في الفعل كذلك الهيئة يجري فيها ذلك بلا مدخلية المادة فالقول بان الاستعارة في كليهما بتبعية المصدر لكن في احدهما باعتبار مادة المصدر وفي الاخر باعتبار قيده الذي هو الزمان المدلول للهيئة اعتراف بان الاستعارة فيه بتبعية الهيئة فيعود على ما اختاره بالنقض ممن صرح بان الاستعارة تجري في الفعل باعتبار الزمان كالمصدر العلامة المحقق عضد الدين حيث ذكر في الفوائد الغياثية ان الفعل يدل على النسبة ويستدعي حدثا وزمانا والاستعارة متصورة في كل من الثلثة في النسبة كهزم الامير الجيش وفي الزمان كنادى اصحاب الجنة وفي الحدث نحو فبشرهم بعذاب اليم هذا كلامه وفيه اشارة الى ان النسبة في التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي للزمان لا للحدث فيكون هذه الاستعارة بتبعية الهيئة لا المصدر والجن تمتت والانوار ساطعة ، والحق يظهر من معنى ومن كلم ، ثم ان المعتبر في الاستعارة التبعية ان يكون بتبعية الغير سواء كان ذلك الغير مما يجري فيه الاستعارة اصالة بان يكون لفظا كالمصدر او لا بان لا يكون لفظا كالهيئة فانها ليست لانها ليست بمسموعة على ما صرح به في حواشي المطالع فلا يرد ان المجاز مطلقا من اقسام اللفظ فلا يتصف به اللفظ باعتبار مجرد الهيئة بلا اعتبار المادة ثم اعلم ان العلامة التفتازاني اجاب عن لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان الجمع هو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي والمجازي على ان كلا منهما مراد باللفظ وههنا اريد المعنى الذي بعض اجزائه من افراد الحقيقة دون البعض واعترض عليه بانه يلزم منه صحة ان يقال لا تقتل الاسد ويراد الرجل والاسد مع انه ذكر في التلويح انه لا يصح ذلك واجيب عنه بانه مشروط بان يكون الكل موجود الاسم وحدا لازما للجزء كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمركب من الرجل والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري ولا شك

انه

انه ليس للكل ههنا اي الماضي او المستقبل اسم وحد ولو سلم فليس هذا الكل لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه على ما صرح في التلويح وليس لازما ايضا بمعنى انه اذا انتفى الجزء انتفى على ما صرح به في حاشية شرح المختصر اقول وتحقيق هذا الجواب هو انهم صرحوا ان التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وليس بواحد حقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعسكر وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة الموجودات ذات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا شك ان تركيب القران من قبيل الاول لانه ليس واحدا في الحقيقة بل هي عدة سور وايات اعتبرها الشرع واحدا وسماها باسم القران وليس التركيب من البعض الماضي والمستقبل منه متحققا بل هو كتركيب العشرة من الاحاد والعسكر من الافراد لا كتركيب الانسان من الرقبة وغيرها وليس بلازم للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه اذ كثيرا ما نتصور جزأ منه كاية وسورة ولا يخطر ببالنا كل القران واما انتفاؤه بانتفاء الجزء فمن قبيل انتفاء العسكر بانتفاء فرد واحد فتأمل قوله ونظيره ، اي نظير ما انزل اليك في كلا وجهي التغليب والتنزيل ، قوله تعالى حكاية عن الجن ، انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى ، اعلم ان الوجهين اما ان يعتبرا في قوله سمعنا او في كتابا او في انزل لان القران كله لم يكن منزلا ليلة الجن فسماعه وتسميته كتابا وانزاله كل منها يحتاج الى ارتكاب مجاز وتاويل والسيد قدس سره اعتبرهما في انزل حيث قال في وجه دلالة الاية لان المراد بقوله كتابا هو المجموع لانه المتبادر عند الاطلاق خصوصا اذا قيد بكونه منزلا من بعد موسى لا بعضه ولا القدر المشترك بينه وبين كله وقد عبر عن انزاله بلفظ الماضي مع ان بعضه كان ح مترقبا فوجب ان يأول باحد التاويلين واما قوله سمعنا فالظاهر فيه تغليب المسموع على ما لم يسمع في ايقاع السماع عليه انتهى وعلى هذا يجب ان يحمل النظير على معنى المثال لا على ما هو المتعارف وهو ما كان مثلا للشيء في الاعتبارات في غير تلك المادة ومعلوم ان انزل عين ما نحن فيه لا مثل له وظاهر عبارة المص ان كونه نظيرا باعتبار سمعنا حيث قال فان الجن لم يسمعوا جميعا اي في ليلة الجن وان سمعوا الان جميعه فيكون قوله ولم يكن الكتاب كله ح منزلا من تتمة ما قبله وفي قوة اذ لم يكن الكتاب الخ فالتعبير عنه بصيغة الماضي للتغليب والتنزيل ويجوز ان يعتبر كونه نظيرا بحسب الكتاب لان المتبادر منه كله ما ذكره قدس سره ولم يكن مسموع كله قوله وبما انزل من قبلك الخ ، عطف على قوله بما انزل اليك فحاصل كلامه ان المراد بما انزل

اليك القران كله والمراد بما انزل من قبلك سائر الكتب المتقدمة اى الشرايع باجمعها
قوله والايمان بهما جملة اى الايمان بما انزل اليه وبما انزل من قبله اجمالا مع قطع النظر
عن تفاصيل ما فيهما من الشرايع والاحكام فرض عين اى فرض على كل مكلف بان يؤمن
بان جميع الكتب حق فقوله والايمان مبتداء وجملة تمييز وقوله فرض عين خبره قوله
وبالاول اى الايمان بالاول وهو بما انزل اليه عليه السلام فهو عطف على قوله بهما
وقوله تفصيلا تمييز اى الايمان به على سبيل التفصيل بان يؤمن بتفاصيل ما فيه من الشرايع
والاحكام وقوله من حيث انا متعبدون اى مكلفون بتفاصيله تعليل لقوله فرض
يعنى انما كان الايمان التفصيلى بالاول فرضا لان الله تعالى اوجبه علينا علما وعملا ولا
يمكن القيام به الا بعد العلم بتفاصيله بخلاف الثانى فان تفصيله ليس بفرض علينا
لانا لم نكلف به الان حتى يلزمنا معرفته على التفصيل قوله ولكن على الكفاية اى ان
قام به البعض سقط عن الباقين فان تحصيل العلم بتفاصيل الشريعة الاصلية والفرعية
حتى انه ذكر الفقهاء انه يحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن شخص يقدر على تفصيل
الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهه والزام المعاندين وارشاد المسترشدين
ويسمى المنصوب للذب وكذا يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن شخص عالم بظواهر
الشريعة والاحكام العملية التى يحتاج اليها العامة وقيل الواجب وجود شخص متصف
بالوصفين المذكورين فى كل اقليم وقيل فى جميع المعمورة قوله لان وجوبه على كل احد يوجب
الحرج وفساد المعاش لان الانتهاض لتفاصيله يتوقف على ادوات لا يحصل الا فى مدة
متطاولة بانظار دقيقه فيستغرق تحصيلها العمر ويفضى الى عجزه من المقاصد الدينية
والدنيوية فيختل امر المعاش والمعاد قوله اى يوقنون ايقانا زال معه الخ اى المراد
بالايقان المشترك بين مؤمنى اهل الكتاب وبين من عداهم بل الايقان المقيد بهذا القيد
فلا شك انه مخصوص بمؤمنى اهل الكتاب وعرضه من ذلك دفع ما يرد على قوله وبالاخرة
هم يوقنون ان المختار عند المص والمروى عن ابن عباس رض ان المراد بالذين يؤمنون بما
انزل اليك الاية مؤمنوا اهل الكتاب فلا بد ان يذكر فيه ما يختص بهم ولا يوجد فى غيرهم
من اهل الكتاب ولا ايقان بالاخرة مشترك بينهم وبين من عداهم فلا يكون مخصوصا بهم
ووجه الدفع ان المراد الخاص لا المطلق ولا شك ان الخاص مخصوص بهم دون من عداهم
من اهل

من اهل الكتاب قوله واختلافهم الخ مجرور معطوف على ان الجنة التى هى مجرورة بمن البيانية
واحتمال كونه مرفوعا عطفا على المرفوع اعنى ما فى مرفوع او مرجوح لانهم كما انهم مستقرون
على ذلك الاعتقاد الفاسد على ما يفيده قوله كانوا عليه كذلك مستقرون على هذا
الاختلاف ففى الرفع يفوت هذا المعنى فترجيحه لزمه ترجيح المرجوح لا اقل قوله وتقديم
الصلة لفظ الصلة كما يطلق فيما هو المشهور على صلة الموصول كذلك قد يطلق على الجار
مع المجرور المتعلق بالفعل وهو المراد ههنا لان قوله وبالاخرة متعلق بيوقنون وقوله
وبناء معطوف على المضاف لا على المضاف اليه اذ لا معنى لتقديم البناء وهو ظ واعلم ان
العلامة الشريف قدس سره قال فى شرح الكشاف يريد ان هناك تقديمين احدهما تقديم
الظرف الذى هو بالاخرة ويفيد تخصيص ايقانهم بالاخرة اى ايقانهم مقصور على حقيقة
الاخرة لا يتعداها الى ما هو على خلاف حقيقتها وفى ذلك تعريض بان ما عليه مقابلوهم
ليس من حقيقة الاخرة فى شىء كانه قيل يوقنون بالاخرة لا بخلافها كاهل الكتاب والثانى
تقديم المسند اليه الذى بنى عليه يوقنون ويفيد ايضا تخصيصا اى الايقان بالاخرة
مقصور فيهم لا يتجاوزهم الى اهل الكتاب وفيه تعريض بان اعتقادهم الذين يزعمون انه ايقان
بالاخرة ليس بايقان بل هو جهل محض كما ان معتقدهم خيال فاسد انتهى فقول المص قوله تعريض
بمن عداهم الخ مبتدا خبره ما قدم عليه من قوله وفى تقديم الخ يعنى فى التقديمين
المفيدين للتخصيصين تعريض بمن عداهم يعنى ان كل تخصيص تعريضا فيتحقق تعريضان
مختلفان فالعطف فى بانه للتوضيح كما فى اعجبنى زيد وكرمه وقوله بان اعتقادهم
فى امر الاخرة غير مطابق ناظر الى الاول وقوله ولا صادر عن ايقان ناظر الى الثانى
على طريق اللف والنشر المرتبين وقوله من اهل الكتاب بيان لمن عداهم وفائدته الاحتراز
عن مؤمنى اهل الشرك فان الحصر ليس بالنسبة الى غيرهم بل بالنسبة الى من عداهم من اهل
الكتاب كما قرره الشريف فى شرح المفتاح وفى الاية تخصيصان احدهما من تقديم بالاخرة
اى المؤمنون يوقنون بالاخرة لا بشىء هو غير الاخرة فهذا قصر غير حقيقى قصد به التعريض
بان الاخرة التى عليها اهل الكتاب ليست بالحقيقة اخرة والثانى تقديم هم اى
المؤمنون هم الموقنون بالاخرة لا اهل الكتاب فهذا ايضا غير حقيقى قصد به التعريض
بان ايقان اهل الكتاب بالاخرة التى هم عليها ليس فى الحقيقة ايقانا انتهى فرق التقديم

الظرف للقصر كما في لالى الله تحشرون وتقديم المسند اليه وهو ضميرهم مع بناء الفعل عليه ايض
للقصر عليه كما انا سعيت في حاجتك والقصران متنافيان كما هو الغالب في استعمالات البلغاء
والمعنى المستفاد من القصر الاول ان ايقانهم مقصور على حقيقة الاخرة لا يتعداها الى ما هو
على خلاف حقيقتها وتعريض لسائر اهل الكتاب وبما هم عليه من امر الاخرة والمعنى المستفاد من
القصر الثاني ان الايقان المذكور لا يتعداهم الى غيرهم وهذا تصريح بانهم على جهالة في امر الاخرة
فقد اخذه من كلام الشريف العلامة لكن تصرف بان جعل المستفاد من القصر الثاني التصريح و القط
انه قصد بذلك الاعتراض على المص فانه جعل المستفاد من القصرين التعريض بمن عداهم من اهل
الكتاب كما استفيد من ايراد الكلام بطريق اللف والنشر المرتبين على ما مر وانت خبير بان
من عداهم من اهل الكتاب على جهالة في امر الاخرة بل هو تعريض بهم كما صرح به قدس سره نعم
هو تصريح بان الايقان المذكور لا يتعدى الذين يؤمنون الاية فيكون تعريضا بمن عداهم من
اهل الكتاب ولفرط ظهوره قد خفي عليه لشغفه على الاعتراض **قوله** واليقين ايقان
العلم الخ، الموجود في اكثر النسخ بالتاء المنقوطة المثناة من فوق وهو الصحيح وما وقع في
بعض النسخ بالياء المثناة من تحت فكانه من سهو الناسخ فالمعنى ان اليقين هو العلم المحكم
بنفي الشك والشبهة عنه بالاستدلال ففيه رد على الامام حيث قال اليقين العلم بعد الشك
فلا يقال تيقنت بوجودي وان السماء فوقي بل يقال في العلم الحادث سواء كان ضروريا او
استدلاليا فلا يرد ان في كلام المص خللا من وجهين احدهما ان تقييد الاستدلال يستدرك
لانه قد يكون ضروريا كما دل عليه قول الامام والثاني ان التفسير بالاتقان تفسير للايقان لا لليقين
بل اليقين هو العلم كما دل عليه قول الامام ايضا انتهى ووجه عدم الورود انه رد على الامام
فكيف يكون كلام الامام موجبا للرد عليه ثم ان ما ذكره المص مبني على ان لفظ اليقين والايقان
مشترك بين المعنيين احدهما العلم مطلقا والثاني العلم الحاصل بالاستدلال قال البغوي
الايقان العلم وقيل الايقان واليقين العلم بالاستدلال انتهى والاول هو المتعارف عند
اهل الكلام والميزانيين وهو المذكور في شرح المواقف وغيره من كتب المنطق والكلام
والثاني هو المشهور عند ائمة التفسير واللغة مما ذكره المص في سورة التكاثر من ان علم المشاهدة
على مراتب اليقين مبني على ما عليه اهل الكلام وغيرهم وما ذكره ههنا مبني على ما عليه ائمة التفسير
فلا يرد ان المشاهدات من اليقينيات وهي علوم ضرورية وقد قال ههنا اليقين لا يوصف به العلم
الضروري

الضروري وبعض المحققين ما ذكر من ان المعنى المذكور هو معناه اللغوي والمذكور في كتب الاصول
والميزان هو المعنى الاعم الشامل للضرورية ثم لا حاجة الى اعتبار الاستدلال في الاية لانه لو حصل
الايمان بالاخرة بالحس والمشاهدة لكان في اعلى المراتب والتقوى لا يتوقف على الاستدلال انتهى
يريد ان المراد المعنى اللغوي ههنا وان كان يوهم انه يحتاج اليه في الاية الا انه لا حاجة اليه فيها
لانه لو حصل الخ فهو بيان للواقع لا اعتراض على المص لا يقال الكلام في مدح الكتاب وكونه دليلا
للايمان وامر الاخرة لانا نقول بل الكلام في مدح الكتاب بكونه هدى للمتقين سواء كان التقوى
حاصلا بالاستدلال او بالضرورة فتامل **قوله** ولذلك، اي ولكون اليقين عبارة عن العلم المتقرر
بنفي الشك عنه بالاستدلال الخ، لا يوصف به علم الباري ولا العلوم الضرورية، اما علم
الباري فلانه ازلي فيمتنع فيه الاستدلال والاكتساب واما العلوم الضرورية فلمنافاة
الضرورة الاستدلال فلا يوصف شيء منهما باليقين وفيه تصريح بالرد على الامام بعد ما اشار
اليه بقيد الاستدلال والاخرة تانيث الاخر بكسر الخاء فيهما اسم فاعل من اخر بمعنى
تاخر لا انه لم يستعمل ومعناهما ضد الاول وكذا الاخر بفتح الخاء افعل تفضيل منه **قوله**
صفة الدار، جريان لقوله والاخرة يعني ان الاخرة التي هي تانيث الاخر صفة فلا بد لها
من موصوف واستدل المص بقوله تعالى، تلك الدار الاخرة، على ان موصوفها الدار المقابلة
لهذه الدار وقيل موصوفها النشاة بدليل قوله تعالى، ثم الله ينشئ النشاة الاخرة والحق
ان موصوفها ههنا احد الامرين من الدار والنشاة لورود كل منهما في القران **قوله** فغلبت كالدنيا،
اي الاخرة صفة غالبة على تلك الدار كما ان الدنيا صفة غالبة ولذا قل ذكر الموصوف معهما
مثل قولك الدار الاخرة والدار الدنيا قيل نقلا عن الزمخشري ان الغلبة قد تكون في الاسماء
كالبيت على الكعبة وقد تكون في الصفات كالرحمن والرب بدون الاضافة الى الباري جل ذكره
وقد تكون في المعاني كالخوض على الشروع في الباطل وههنا في الصفات وكذلك في الدنيا قال قدس
سره ثم انهما جرتا مع الغلبة المذكورة مجرى الاسماء اذ قلما يذكر موصوفهما معهما اقول
وقلة ذكر الموصوف وندرته لا تنافي الغلبة الا يرى انهم صرحوا بان الرحمن من الصفات
الغالبة مع انه ذكر موصوفه معه في التسمية لا يقال قال الرضي معنى الغلبة تخصيص اللفظ
ببعض ما وضع له فلا يخرج عن مطلق الوصف بل انما يخرج عن الوصف العام اي لا يطلق على
كل ما وضع له بل يخرج الوصف عن كونه وصفا اي لا يتبع الموصوف فلا يقال قيدادهم

انتهى وقال الشريف العلامة في حاشية الشرح في ذلك ان خصوصية الموصوف صارت
في الغلبة داخلة في مفهوم الوصف مع ملاحظة اتصافه بمفهوم المشتق فلا يصح اجراؤه
على غيره وهو ظ ولا عليه اذ يصير بمنزلة مثل قيد ادم فيه هو قيد فيه ادمه انتهى فكلامهما
نص في انه يمتنع ذكر الموصوف مع الصفة الغالبة وايضا يلزمه المخالفة بين كلامي العلامة
في الحاشيتين لانا نقول هو معنى الغلبة الصرفة بحيث يكون من عداد الاسماء الصرفة غير
الجارية على الموصوف والمراد ههنا ما يكون جاريا مجرى الاسم لا ان يكون اسما صرفا فيكفيه
قلة ذكر موصوفها معها وقد صرح في شرح المفتاح على انه لا يقدح في المدارية التخلف
على سبيل الندرة او القلة قال في المفصل وحق الصفة ان تصحب الموصوف الا اذا ظهر
امره ظهورا يستغنى معه عن ذكره فحينئذ يجوز تركه واقامة الصفة مقامه كقوله وعليهما مسرودتان
قضاهما داود وقوله تعالى وعندهم قاصرات الطرف عين وهذا باب واسع وقد يبلغ
من الظهور انهم نظرحونه راسا كقولهم الاجرع والابطح والفارس والصاحب والراكب
والاورق والاطلس وهذا يؤيد ما ذكرته فقط قوله وعن نافع انه خففها اي حقق لفظ
بالاخرة بحذف الهمزة والقاء حركتها اي حركة الهمزة المحذوفة على اللام قبلها فصار ولخرة
قوله وقرئ يوقنون بقلب الواو همزة لضم ما قبلها واعلم ان اصل يوقنون ييقنون
قلبت الياء واوا لكون ما قبل الياء ياء مضمومة فصار يوقنون ثم قلبت الواو المقلوبة من
الياء المضموم ما قبلها همزة لانها وان لم تكن نفسها مضمومة بل ساكنة لكنها اجريت مجرى
المضمومة في وجوه ووقتت فقوله اجراء لها مجرى المضمومة مفعول له لقوله قرئ
اي قرئ بقلب الواو همزة اجراء للواو المضمومة ما قبلها مجرى الواو المضمومة نفسها
فان الواو المضمومة الواقعة فاء الكلمة كما يجوز قلبها همزة كما في وجوه ووقتت فان قرئ
فيهما اجوه واقتت كذلك يجوز قلبها همزة وان لم تكن الواو المبدلة من الفاء مضمومة
كما في ههنا لان ضمة ما قبلها اعني الياء بمنزلة ضمة نفسها قوله ونظيره لحب المؤقدان
الى موسى وجعدة اذ اضاءهما الوقود اي نظيره اجراء الواو المضموم ما قبلها مجرى
الواو المضمومة نفسها قول الشاعر في وصف ابنيه بالكرم والاشتهار به وفي الحواشي
الشريفية لحب يروى بفتح الحاء وبضمها من حبب ط وزن شرف اذ اصله حبب فادغم
الباء بالاسكان او بنقل الضمة اي الى الحاء يقال حب الى فلان وبفلان على زيادة

البناء

البناء اي ما احبه الي واللام جواب قسم مقدر ولم يؤنث بقدم مع انه مسند الى مؤنث اجراء له
مجرى فعل المدح نحو والله لنعم الرجل زيد والشعر لجرير او لابي حية النميري وصف الشاعر
ابنيه بالكرم والاشتهار به فكنى عن الاول بايقاد نار القرى وعن الثاني باضاءة الوقود
اياهما وقد فتح الوقود ههنا بضم الواو وهو مصدر واذا فتحت كان اسما لما يتوقد به في
رواية سيبويه قلبت الواو همزة في موسى ايضا انتهى قوله والجملة في محل الرفع اي جملة
اولئك على هدى كائنة في محل الرفع خبر قوله ان جعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين
فيه عدول عن الكشاف حيث اقتصر على الموصول الاول لانه يرد عليه انه اذا اجرى الموصول
الاول على المتقين وجعل الثاني مبتدا مخبرا عنه باولئك على هدى في محل الرفع ايضا
فلا يتاتى اولى كما فصله قدس سره ثم ان فصل الموصول الاول يستلزم فصل الثاني
لان فصل الاول فقط يلزم الفصل بين الاول وجزئه بالاجنبي وهو الثاني ولا عكس فجعل احد
الموصولين مفصولا اما بجعلهما مفصولين بان يجعل الاول مبتدا والثاني معطوفا عليه
واما بجعل الثاني فقط مفصولا مبتدا والاول موصولا بالمتقين وانما كرره مع ذكره فيما
سبق ليظهر صحة قوله والا فاستيناف بلا حاجة الى تاويل كما احتاج اليه عبارة
الكشاف قوله خبر له مرفوع على انه خبر ثان لقوله الجملة وانما اخره عن الشرط لاشتماله
على رجع الضمير قوله وكانه لما قيل هدى للمتقين هذا التقرير مخصوص بكون الموصولين جميعا
مفصولا عن المتقين بان يكون الاول مبتداء والثاني عطفا عليه واما اذا كان الثاني وحده
مفصولا عنه بان يكون الاول موصولا به والثاني مبتداء والجملة خبره فلا يمشي هذا التقرير
فيه وكانه خص البيان لاشتمال الثاني على نوع تكلف فان جملة هدى للمتقين لما بيان لحال
الكتاب وهذا بيان لحال الذين يؤمنون بما انزل اليك الخ فلا يصح عطف احدهما على الاخر الا بعد
ان يتكلف في ارجاعه لما بيان حال الكتاب بان يقال المقصود من الجملة الثانية تعريض باهل
الكتاب الذين لم يؤمنوا بما انزل اليك الا ويحسبون انهم على الهدى والفلاح فكانه قيل
هدى للمتقين وليس هدى لاهل الكتاب الذين زاغوا فباعتبار التعريض يرجع الجملة الثانية
على بيان حال الكتاب فيصح عطفها على جملة هدى للمتقين وانما قال كانه اذ ليس هناك سؤال
بل اتجاه سؤال فجعل لذلك كانه مقدر كذا في الحواشي الشريفية قوله قيل ما بالهم خصوا
بذلك هذا الاختصاص مستفاد من لام الاختصاص في للمتقين فانه يدل على اختصاصهم

اخر من تلك الاوصاف كما لا يخفى انتهى فانما يرد على صاحب الكشاف على القاضى فلا حاجة
فى دفعه الى ارتكاب تكلفات باردة وتعسفات شاردة قوله والاستيناف لا محل
لها اى وان لم يجعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين بل كلاهما متصلا به بجعل الاول صفة
له والثانى معطوفا عليه او على المتقين فجملة اولئك على هدى الاية جملة مستانفة ايضا
الا انها كانت فى الاول فى محل الرفع على انه خبر الموصول المفصول عن المتقين وفى هذا الوجه
لا محل لها من الاعراب فمناط الفائدة قوله لا محل لها والاستيناف مشترك بينهما قوله
فكانه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة او جواب سائل الخ يعنى ان يكون جملة اولئك
مستانفة يقتضى ان يكون جواب سؤال اقتضته الجملة الاولى فاما ان لا يكون السؤال عن السبب
اصلا لا عن المطلق ولا عن الخاص بل يكون عن نتيجة ما تقدمه من الاحكام والصفات اى فائدتها
وثمرتها فكانه لما اجرى الصفات على المتقين بعد اجراء الاحكام على الكتاب سال سائل
ما فائدة هذه الاحكام والاوصاف ونتيجتها فاجيب بانها الترقى من حضيض المنزلة
والخيبة الى اوج الهدى والفلاح والى هذا اشار بقوله وكانه نتيجة الاحكام الخ او يكون
السؤال عن السبب المطلق واليه اشار بقوله او جواب سائل قال ما للموصوفين بهذه
الصفات اختصوا بالهدى اى هل هم احقاء بتلك الاثرة فقوله نتيجة الخ مع ما عطف عليه من قوله
او جواب سائل قال الخ بيان وتفصيل لكون جملة اولئك الاية مستانفة فعطف قوله او جواب
سائل الخ على قوله نتيجة لا يقتضى ان لا يكون موجبا بسؤال فحاصل الكلام انه جواب سائل
اما عن نتيجتها لا عن سببها او عن سببها المطلق فتقدير الكلام فكانه جواب سائل سال
عن النتيجة او الثمرة او كانه جواب سائل سال عن السبب المطلق واشار بتاخير احتمال كونه
جوابا عن السؤال عن السبب المطلق الى ضعفه وبينه قدس سره بانه بعد ما اجرى
عليهم تلك الصفات المقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا لم يتوجه السؤال اتجاه
الا بان يغفل السائل عن اقتضائها الاختصاص وكان الجواب المذكور اعادة للدعوى مع تنبيها
على ان التامل فيها يغنى عن مسوءة السؤال الا تغير فيه النسبة بين الهدى والمتقين
وزيد التصريح بنتيجة الهدى احترازا عن بشاعة التكرار انتهى ورد ذلك بانه لما سئل
عن سبب اختصاصهم بذلك اجيب بانه تمام الرسوخ على كمال الهدى من الله تعالى والهدى
من الله تعالى توفيق وتاييد واعانة منه تعالى بدو مرية فكانه قيل سبب اختصاص هؤلاء بكون

بكون الكتاب هدى لهم واقول قد عرفت ان الاختصاص المستفاد من اللام بمعنى التعلق
والارتباط لا الحصر ولا يغرنك ما يوهم عبارة الكشاف من كونه بمعنى الحصر كما توهم بعضهم وبنى
عليه ما بنى ثم انه قدس سره قال فى تفسير قوله ما بال المتقين خصوا بذلك اى ما حالهم
مختصين بذلك وهل هم احقاء به فمال السؤال هل يستحقون ما اثبت لهم من الاختصاص والجواب
مشتمل على هذا الحكم مع تلخيص موجبه وقد ضم فيه الى الهدى نتيجته وهو الفلاح تقوية للمبالغة
التى يتضمنها بتنكيره كانه قيل هم مستحقون للاختصاص والسبب فيه تلك الاوصاف التى رتب
عليها الحكم فاستغنى عن تاكيد النسبة ببيان علتها وقد يقال المقصود من السؤال هو السبب
فقط اى ما سبب اختصاصهم واستحقاقهم الا انه بين فى الجواب مرتبا عليه مسببه فان ذلك
اوصل الى معرفة السبب فلا حاجة اصلا الى تاكيد الجملة وربما قيل قصد به مجموع الامرين
اى هل هم احقاء بذلك وما السبب فيه حتى يكونوا كذلك انتهى كلامه قدس سره قوله
فاجيب بقوله الذين يؤمنون الى اخر الايات اى الذين هذا عقائدهم واعمالهم احقاء
ان يهديهم الله ويعطيهم الفلاح صرح به فى الكشاف وقال فى الكشاف وجئ بصفة
المتقين المنطوية تحتها خصايصهم التى استوجبوا بها ان يلطف بهم ويفعل بهم ما لا يفعل
بمن ليسوا على صفتهم انتهى والمصرح هذا الكلام عن البين لما مر فيه الاعتزال حيث
اراد انه يجب ذلك على الله تعالى بمقتضى حكمته وجوبا عقليا بحيث يستحق تاركه مذمة
واما حمل الاستيجاب على الاستحقاق لكن عند المعتزلة بالمعنى المذكور وعند اهل السنة
بمعنى الملايمة لمجارى العادات فى التعليلات بلا وجوب كما فعله شراح الكشاف فتكلف
اذ لا شك ان مراده المعنى المذكور كما صرح به قدس سره واما ما قاله بعض المحققين من انهم
فسروا الهدى بالدلالة بالطف وهو عند المعتزلة سابق على اعمال الخير بجعل الايمان
والاعمال سببا لاستيجاب الهدى محل تامل الا ان يراد بالهدى ثمرته من نيل الفلاح ويرد
عليه عطف الفلاح على الهدى فى قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون
ويمكن ان يقال على ما هو تقرير السيد ان اللطف الذى يدعو الى كل عمل غير اللطف الذى
يستجلبه هذا العمل لكنه يشكل الامر فى اللطف الداعى الى اصل الاعمال فلا يظهر وجه اختصاص
المتقين بالهدى الذى هو عبارة عنه ولا يلايمه ما ذكروا من ان كل وصف سبب للاختصاص
فكيف اذا جمع الاوصاف وبالجملة ليس المقصود افادة ان تلك الاوصاف اسباب لاتصافهم

بافراد

الكتاب هدى لهم هو كونهم موفقين من الله تعالى ومؤيدين منه تعالى وظاهر انكونهم
موفقين من الله تعالى مغاير للاختصاص المذكور وسبب له لا سيما اذا انضم اليه الفلاح
الاخروي الذي هو اهم المآرب واعظم المطالب انتهى اقول كما ان تلك الصفات الجارية مقتضيه
لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا بحيث لم يتوجه السؤال اتجاها الا بان يغفل السائل عن
اقتضائها الاختصاص الى اخر ما ذكره قدس سره كذلك يقتضي الاتصاف بها اقتضاء ظاهرا
كونهم موفقين من الله تعالى ومؤيدين من عنده تعالى فلا يتجه هذا السؤال اتجاها الا بان يغفل السائل
عن الاقتضاء الى اخر ما ذكر فالعلامة ذكره قدس سره باق لا يندفع ومكشوف لا يتقنع ولا يتخلخل
في وهمك ان كلام الراد مبني على التغاير بين الهدى الاول والثاني مع ان كلام المعترض على الاتحاد
لان التوفيق والتأييد محمول على الهدى لا تفسير له فالهدى واحد في الموضعين ثم ان المراد بالاحكام
الاحكام المنطوقة المستفادة من قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين وبالصفات
المتقدمة الصفات المستفادة من قوله تعالى الذين يؤمنون الى اخر الاية ومما حققنا اندفع
الابحاث التي اوردها بعض المحققين بحذافيرها حيث قال فيه ابحاث احدها انه ليس في السابق
الا حكم واحد هو كون الكتاب هدى للمتقين وثانيها ان الاستيناف لا يكون الا جوابا للسؤال
وثالثها ان كون الجملة نتيجة السابق لم يجعل من جهات الفصل ولا مناسبة له بالفصل اذ النتيجة
تقتضي ذكر الرابطة الدالة على التفرع انتهى فمنشأ البحث الاول الغفول عن تعدد الاحكام
المنطوقة وقد عرفته ومنشأ الثاني بين النتيجة على المصطلح وقد عرفت ان المراد منها الثمرة
والفائدة وان المراد بكونها نتيجة انه سؤال عن فائدتها وثمرتها قيل واعلم ان استيناف الموصول
الاول ارجح واولى لانه يحسن على تقديري تأويل الهدى بزيادته والثبات عليه وتأويل المتقين
بالصائرين الى التقوى واما استيناف اولئك او الابتداء بالموصول الثاني فيحتاج
على تقدير الصيرورة الى تكلف في وصف الضالين بتلك الصفات الجارية على المتقين
ولان استيناف الموصول الاول منطو على بيان الموجب مفصلا دون استيناف اولئك
ولان الاستيناف باولئك بعد اجراء تلك الصفات المقتضية للاختصاص ليس فيه مزيد
لطف بل هناك نوع غفول عن فضيلة تلك الصفات انتهى واصله ماخوذ من كلام الشريف
قدس سره لكنه فضيلة فلا يخلو عن فائدة قوله ونظيره الخ ظاهر العبارة ان المراد نظير
الاستيناف المذكور بقوله او جواب سائل الخ لان قولك احسنت الى زيد صديقك

نظر

نظر قوله تعالى هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب الى قوله يوقنون وقوله صديقك القديم
حقيق بالاحسان نظير لقوله اولئك على هدى من ربهم الاية وقيل المتبادر من العبارة
وان كان انه نظير الاستيناف الاخير وحده الا ان الحسن بحسب المعنى ان يجعل نظيرا لكلا
الاستينافين لان كل واحد منهما واقع على الوجه الابلغ اما الاول فبين لا سترة فيه واما
الثاني فلان وضع اسم الاشارة موضع الضمير اشعار بتميزهم بتلك الصفات كانه قيل
اولئك المتميزون بتلك الصفات على هدى من حيث ان ترتب الحكم مشعر بعلية الوصف
له بخلاف الضمير فانه راجع الى الذات بدون ملاحظة الاوصاف انتهى واصله ماخوذ من كلام الشريف
قدس سره وسيجيء تفصيله واعلم انهم اتفقوا على ان المضبوط في احسنت هو صيغة الخطاب
لكن العلامة التفتازاني قال في شرح الكشاف ان السؤال في صورة اعادته باسم عن سبب
الاحسان حتى قال في المطول والسؤال المقدر لماذا احسن اليه ورده العلامة الشريف
قدس سره في حاشية المطول بان الحكم المثبت لزيد في المثال المذكور هو احسان المخاطب
١ اليه وليس يقدر هناك سؤال من المخاطب عن سبب احسانه اليه كيف وهو اعلم من غيره
بالاسباب الحاملة له على افعاله الاختيارية نعم يتصور ذلك اذا نسي او اراد ان يمتحن
غيره بل يعرف ذلك التام لا لكنهما عما نحن بمراحل فالصواب ان يقال لما قلت لصاحبك
احسنت الى زيد اتجه له ان يسئل هل هو حقيق بالاحسان حتى يكون احسانه اليه واقعا
موقعه ام لا فاذا قلت زيد حقيق بالاحسان فقد تم الجواب عن السؤال المقدر واذا قلت
صديقك القديم اهل لذلك فقد اتى بما هو الجواب حقيقة وهو الحكم بكونه حقيقا
لذلك وزيد فيه ذكر ما يوجب استحقاقه وهو الصداقة القديمة وبذلك يتضح الاستحقاق
ويتقوى الحكم به فيكون ابلغ واحسن فظهر ان قوله والسؤال المقدر فيه لماذا احسن
ليس بشيء سواء قرئ على صيغة الحكاية من المضارع او على صيغة المبني للمفعول
من الماضي بل الحق ان يقدر هل هو حقيق بالاحسان واهل له وح يستحسن التأكيد
في الجواب لانه جملة ملقاة الى السائل عنها المتردد فيها وقد يستغنى عنه بذكر موجب
الاستحقاق كما اشرنا اليه انتهى واعترض عليه اما اولا فلان احتمال الامتحان متعين
لان قولك احسنت بطريق الخطاب ليس الا لافادة لازم فائدة الخبر وحقيقة الكلام اي
لا اعلم احسانك اليه ولا يخفى ان الانسب ان يقدر السؤال مناسبا للاصل فالسؤال

المقدر هل تعلم لماذا احسنت فالجواب اعلم انه مستحق للاحسان يعني ان سبب
احساني استحقاقه لا شيء اخر من جلب نفع او دفع ضر او غير ذلك واقول في الجواب
عنه انك اذا قلت حفظت التورية لمن حفظها لا يتوجه ان يسئال هل تعلم لماذا حفظتها
بل المتوجه ان يسئال هل هي حقيق بالحفظ حتى يكون حفظها واقعا موقعه ام لا واما
ثانيا فلان السؤال اذا كان هل هو حقيق بالاحسان استحسن التاكيد في الجواب لكونه
جملة ملقاة الى السائل المتردد وذكر موجب الاستحقاق المغني عن التاكيد انما هو في القسم
الثاني والاول خال عنه فيكون قبيحا واقول في الجواب عنه قد ينزل المتردد منزلة
الخالي عنه للتنبيه على ان الحكم لكونه حقيقا بالاحسان ينبغي ان لا يتردد فيه ولا يشك
حتى يحتاج الى دفعه بالتاكيد وقد اشار اليه قدس سره في شرح الكشاف حيث قال
فان اجيب بذكر اسمه فقد ترك تاكيد الجملة على خلاف مقتضى الظ لنكتة انتهى ثم انه
قدس سره رد كلام العلامة التفتازاني في شرح الكشاف بوجه اخر وهو انه اذا قيل
ما سبب الاحسان اليه واستحقاقه اياه كان ذلك طلبا للتصور مخصوص بعد العلم
بان هناك سببا في الجملة فلا يصح في جوابه ان يقال زيد حقيق بالاحسان اذ لا يفهم منه
سبب مخصوص اصلا قيل وفيه بحث لان السؤال عن سبب الاحسان لا عن استحقاق
الاحسان ولا شك ان كونه حقيقا به سبب معين من اسبابه غاية الامر ان يكون له ايضا
سبب ولا ضير فيه اقول المراد هو السبب الحقيقي الا يرى انك اذا قلت زيد حقيق بالاحسان
يتوجه ان يقال لم قلت انه حقيق به فنقول لصداقته القديمة فالسبب الحقيقي هو ما يكون
مسكتا ولعل المنبا في تحقيق المرام عسى ان ينفع الناظرين في المقام قوله فان اسم
الاشارة ههنا الخ وجهه قدس سره بان اسماء الاشارة حقها ان يشار بها الى محسوس
مشاهد او الى ما نزل منزلته في تميزه وظهوره ولما كانت الصفات المجرات على المتقين مميزة
لهم جاعلة اياهم كانهم حاضرون مشاهدون وضع اولئك موضع الضمير اشارة اليهم من حيث
انهم موصوفون بها كانه قيل اولئك المتميزون بتلك الصفات فيكون من ترتب الحكم على
الاوصاف المناسبة ومفيدا للعلية بخلاف الضمير فانه راجع الى الذات ولم يعرض ملاحظة
لاوصافها قوله بصفات المذكورة الخ وقع في عبارة الكشاف ههنا باعادة صفته فورد
عليه ان الصفة غير مذكورة اولا فكيف يعاد فعدل المص عنه لذلك هذا لان اعادة الموصوف

بصفته

بصفته معناه ان يذكر الموصوف بذكر صفته كما ان معنى الاعادة باسمه وحده ان يذكر بذكر اسمه
وحده فالمعاد هو الموصوف لكن تارة بذكر الاسم وحده وتارة بذكر الصفة فرد لك
فيه اشكال وهو ان المثال لا يناسب الممثل لان الموصوف لم يذكر فيه بصفته حتى يعاد
كذلك فالمناسب ان يمثل بقولك احسنت الى زيد الكريم الفاضل ذلك الموصوف
بتلك الصفات حقيق بالاحسان فلم يفرق بين اعادة الموصوف بذكر صفته وبين
اعادته باعادة صفته ويدل ايضا على ان المثال في نسخته كان هكذا احسنت الى زيد
صديقك القديم حقيق بالاحسان لكن في اكثر النسخ التي عندنا هكذا احسنت الى زيد
صديقك صديقك القديم حقيق لذلك قوله وهو ابلغ من ان يستانف باعادة الاسم
وحده اي الاستيناف باعادة الموصوف بذكر صفاته المذكورة ابلغ من الاستيناف باعادة
بذكر الاسم وحده مثلا قولنا احسنت الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان ابلغ
من قولك احسنت الى زيد زيد حقيق لذلك قوله لما فيه من بيان المقتضى دليل للابلغية
المذكورة اي لما في الاستيناف الذي حصل باعادة الموصوف بذكر صفته اما صريحا
كما في المثال المذكور واما اشارة كما في اسم الاشارة من بيان المقتضي للحكم فقوله و
تلخيصه مجرور معطوف على بيان المقتضي ذكره ليشمل اسماء الاشارة فانها تلخيص
بيان المقتضي من غير تصريح به قوله فان ترتب الحكم على الوصف اي المناسب الصالح للعلية
ايذان اي اشعار بانه الموجب له اي بان ذلك الوصف المناسب هو الموجب للحكم و
الباعث له بمعنى انه سبب له اما عادة كما هو مذهب اهل السنة من ان لا مؤثر في
الوجود الا الله وان ما عداه اسباب عادية واما عقلا بمعنى يستحق تاركه الذم عند
العقل كما هو مذهب المعتزلة فالايجاب ههنا بمعنى مطلق التسبب الاعم من العادي والعقلي
لا بمعنى الايجاب الشرعي قوله ومعنى الاستعلاء في على هدى الخ قال قدس سره يريد ان كلمة
على هذه استعارة تبعية شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه
في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء كما شبه استعلاء المصلوب
على الجذع باستقرار المظروف في الظرف بجامع الثبات فاستعير له الحرف الموضوع
للظرفية وانما قال لمعنى الاستعلاء دون معنى على لان الاستعارة في الحرف تقع اولا
في متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية والابتداء مثلا ثم تسري اليه بتبعيته كما حقق

في موضعه قوله تمثيل لتمكنهم الخ عدل عن عبارة الكشاف وهي مثل لتمكنهم الخ لان
غرضه بيان ان هذه الاستعارة تبعية وقد تقرر ان مطلق الاستعارة متفرع على
التشبيه والتمثيل في اللغة التشبيه كما ان المثل التشبيه بخلاف المثل فان معناه
القول السائر الممثل مضربه بمورده وهو ليس بمراد قطعا فلا بد ان يؤول بالتصوير
مثلا كما فعله قدس سره ثم ان هذه الاستعارة هل هي تبعية فقط ام تبعية تمثيلا
فقد اختلف فيها وصار معركة للآراء ومصدمة للاهواء حتى باحث فيه قدس سره
مع العلامة التفتازاني في مجلس الامير تيمور ونصب مولانا نعمان الخوارزمي يومئذ
مميزا وذكر قدس سره خلاصة هذا البحث بوجه اجمالي في حاشية الكشاف ولم يصرح
به لكن صرح به في بعض تصانيفه وفصل القول فيه فننقله لكونه افيد ولحسن قصصها
فاقول قدس سره بعد ما طول الكلام في تحقيق الاستعارة التبعية وانها يمتنع اجتماعها
مع التمثيلية ثم ان ههنا قصة عربية في الاستعارة التمثيلية فلنقصها عليك
احسن القصص لتزداد ايمانا بما ذكرنا وينكشف لك بها مآرب اخرى في مواضع
شتى قال صاحب الكشاف ومعنى الاستعلاء في على هدى مثل لتمكنهم من
الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه وقال
هذا الشارح في حواشيه عليه قوله ومعنى الاستعلاء مثل اي تمثيل وتصوير لتمكنهم
من الهدى يعني ان هذه الاستعارة تبعية تمثيلا اما التبعية فلجريانها اولا في متعلق
معنى الحرف وتبعيتها في الحرف واما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة
منتزعة من عدة امور واقول لا يخفى عليك ان متعلق معنى الحرف ههنا اعني كلمة على هو
الاستعلاء وهو من المعاني المفردة كالضرب والقتل وكذا معنى لفظة على فكون كلمة على استعارة
تبعية يستلزم ان يكون متعلق معناها اعني الاستعلاء مشبها به ومستعارا منه اصالة
وان يكون معناها مشبها به ومستعارا منه تبعا وكون كل واحد من طرفي التشبيه
ههنا مركبا يستلزم ان لا يكون معناها ولا متعلق معناها مشبها به ولا مستعارا لا اصالة
ولا تبعا وتنافي اللازمين ملزوم لتنافي الملزومين فاذا جعلت الاستعارة في على تبعية
لم تكن تمثيلية مركبة الطرفين قطعا ولما اوردت عليه هذه النكتة هكذا منقحة
واضحة المقدمات ومحققة مبنية على القواعد البيانية والمشهورات في عصبيته

ان يذعن

ان يذعن لما استبان من الحق فجحدها بعدما استيقنتها نفسه فقال في الجواب ان انتزاع
كل من طرفي التشبيه من امور متعددة لا يستلزم تركبا في شيء من طرفيه بل في ماخذهما
وهذا كما ترى ظاهر البطلان من وجوه احدها ان المشبه به مثلا اذا انتزع من عدة امور
فلا يصلح ان ينتزع بتمامه من كل واحد من تلك العدة لانه اذا انتزع بتمامه من واحد منها فقد
حصل المقصود الذي هو المشبه به فلا معنى لانتزاعه من واحد اخر مرة اخرى فيجب ان يكون
جزء منه ماخوذا من بعض تلك الامور وجزء اخر من بعض اخر فيلزم تركيبه قطعا الثاني
انهم اتفقوا على ان وجه الشبه في التمثيل لا يكون الا مركبا وليس هناك ما يوجب تركيبه
سوى كونه منتزعا من امور عدة فانهم عرفوا التمثيل بما وجهه منتزع من متعدد فاذا كان
انتزاع وجه الشبه من امور متعددة مستلزما لتركبه كان انتزاع كل من طرفي التشبيه
منها مستلزما لتركبهما لان المقتضي للتركيب هو الانتزاع من امور متعددة وخصوصية
كون المنتزع وجه شبه او مشبها به او مشبها ملغاة في ذلك الاقتضاء جزما الثالث
انه قد حكم بان انتزاع كل من الطرفين من امور عدة يوجب تركيبها حيث رد على من جوز
ان يكون قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا من تشبيه المفرد بالمفرد وهذا كله مما
لا يحوم حوله شك واما نسبه هذا المعنى في ذلك الجواب فهو بالحقيقة مكابرة وتلبيس
خوفا من شناعة الالزام ولعلك تشتهي الان زيادة تحقيق وتوضيح فنقول ان قوله على
هدى يحتمل وجوها ثلثة الاول ان يشبه الهدى بالمركوب الموصل الى المقصود فيثبت له
بعض لوازمه وهو الاعتلاء على طريقة الاستعارة بالكناية الثاني ان يشبه تمسك
المتقين بالهدى باعتلاء الراكب في التمكن والاستقرار فح يكون كلمة على استعارة تبعية
الثالث ان يشبه هيئة مركبة من المتقي والهدى وتمسكه به ثابتا مستقرا عليه بهيئة
مركبة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه متمكنا منه وعلى هذا كان ينبغي ان يذكر
جميع الالفاظ الدالة على الهيئة الثانية ويراد بها الهيئة الاولى فيكون مجموع تلك
الالفاظ استعارة تمثيلية كل واحد من طرفيها منتزع من امور متعددة ولا يكون
في شيء من مفردات تلك الالفاظ تصرف بحسب هذه الاستعارة بل هي على حالها قبل
الاستعارة فلا يكون هناك ح استعارة تبعية في كلمة على كما لا استعارة تبعية في
الفعل في قولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى الا انه اقتصر في الذكر من تلك الالفاظ على كلمة

على ان الاعتلاء هو العمدة في تلك الهيئة اذ بعد ملاحظته يقرب الذهن الى ملاحظة
الهيئة واعتبارها فجعلت كلمة على بمعونة قرائن الاحوال القرينة دالة على ان الالفاظ الاخر
الدالة على سائر اجزاء تلك الهيئة مقدرة في الارادة قد دل بها على سائر الاجزاء قصدا
كما قصد الاعتلاء بكلمة على ولا نساعد لا نتقال استعيرت كلمة على وحدها من الهيئة الثانية
للهيئة الاولى وذلك لان الهيئة الثانية ليست معنى على ولا متعلق معناها التي يستعير
الاستعانة منه الى معناها والهيئة الاولى ليست مفهومة منها وحدها فكيف يستعار هي
من الثانية للاولى وبعد ما اورد ههنا سؤالا وجوابا ونظائر مما صرحوا ومن الامثلة القرآنية
قال واذ قد تحققت ما تلونا عليك عرفت ان تمييز الوجه الثالث اعني ان يكون الاستعارة
تبعية يبني على تدقيق النظر في احوال المعاني المقصودة بالالفاظ المقدرة ورعاية ما يقتضيه
قواعد علم البيان فمن ثمة زلت فيه اقدام قوم فضلوا واضلوا ثم انه قدس سره بعد ما طول
الكلام في تحقيق الاستعارة في هذه الاية وفي قوله تعالى لعلكم تتقون وفي قوله تعالى ختم الله
على قلوبهم ثم قال ان الشارح بعد ما جرى في المباحثة من ابطالنا الاستعارة التمثيلية التبعية
في صورة جزئية اعني كلمة على كما حققناه وتشبثه بما لا يتشبث به كما عني فكره في نفسه برهة وصور
ذلك الجزئي في صورة كلية وقررها لا يقال الاستعارة التبعية الحرفية لا يكون تمثيلية لانها
تستلزم كون كل من الطرفين مركبا ومتعلق معنى الحرف لا يكون الا مفردا لانا نقول كلتا المقدمتين
في حيز المنع فان مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بالوصف صورة منتزعة من عدة امور لوصف
صورة اخرى وهذا لا يوجب الا اعتبار التعدد في المأخذ لا فيه نفسه ولا ينافي كونها متعلق
الحرف ومن البين في ذلك تقرير المفتاح الاستعارة لعل في لعلكم تتقون بينهما وبينها وانت
بعد خبرتك بتحقيق ما سلف في وجوب افراد متعلقات معاني الحروف ووجوب تركيب ما ينتزع
من امور متعددة تعلم سقوط منعيه معا سقوطا لا مرية فيه ولا خفاء ثم بعد ما ناقش في
خصوصيات عباراته قال واما قوله ومن البين الخ فقد بينا انه خيال فاسد لا يلتبس على من
له صدق في القواعد البيانية ثم قال في اخر كلامه واعلم ان الفاضل اليمني توهم اجتماع التبعية
والتمثيلية من عبارة المفتاح لكنه لم يصرح بان طرفي تلك التمثيلية يكونان منتزعين من امور
عدة فخفي الفساد في كلامه والشارح قلده في ذلك وزاده ما اظهر فساده فتثبت انت
في رعاية القوانين ولا تكن من المقلدين الذين يحسبون انهم يحسنون صنعا ومن الغرائب

انه

انه قص هذه القصة المذمومة التفتازاني في اواخر شرح المفتاح شاكيا فيه عن الزمان
عن اعتراض الاقران وقال في اضافة الزكاء الى كاف الخطاب اشارة ان المخاطب بجد التفرغ
والاخذ في هذا الكتاب ينبغي ان يتصف بسلامة الذوق واستقامة الطبيعة وشدة
الزكاء وصفاء القريحة والا لم يحظ منه بطائل بخلاف بعض العلوم الاخر فانه ربما يحصل
لبعض الاسارط منه بكثرة التكرار واذا تكلم في هذا الفن كان هزوة للساخرين
وضحكة للناظرين كما جرت في مجلس عام بحضور الافاضل مناقشة فاسدة في جريان الاستعارة
التمثيلية في الحرف على ما نطق به الكشاف والمفتاح وفي ان المنتزع من عدة امور يمتنع
ان يكون واحدا ومتعلقا لمعنى الحرف وقد حضر بعض العلماء عند انفسهم الجهلاء
في نفس جنسهم ممن ليس من الذكاء في العير ولا في النفير وفي الفضل لا يعرف قبيلا من دبير
فحمله التعظم على التكلم والترس على التنفس فقال بعد ما دلك عينيه وصر اذنيه وحك
لحيته وبل شفتيه هذا انما يكون على التفصيل فان كانت الامور مركبات فالصورة
المنتزعة متعددة بل والبناء والا فمجردة كالمأخوذ من الكتاب والسنة والاجماع والقياس
فشكر جماعة وبكى اخرون وضحك قوم وبكى الاكثرون وما زدنا على ان قلنا اتقطعوا
معاشر الاكياس وتعوذوا برب الناس من شر الوسواس واصبروا فرقة الفضلاء على الابتلاء
بمثل هذه الخطة النكراء والخبطة العمياء والشركة في الصورة المنتزعة من طوائفهم هؤلاء الذين
لهم قلوب لا يفقهون واعين لا يبصرون باذان الغنام يسمعون وباذهان الانعام يعقلون
انتهى هذان خصمان اختصموا فيه ونقل كل منهما قصته مع الاخر في ذلك المجلس الغاصر
زاعما ان الحق معه فان قلت الحق مع من قلت سال التيمور المميز المذبور عن ذلك فقال موريا
في الجواب الحق مع الامير واقول عندي ان الحق مع النحرير التفتازاني فانه كما ان خصوصية
كون المنتزع وجه شبه او مشبها به او مشبها تلغو في اقتضاء التركيب على ما صرح به قدس
سره كذلك يلغو في اقتضاء تركيب وجه الشبه كون المنتزع منه امورا معتبرة في الطرفين
بل الواجب كونه منتزعا من متعدد اما في الطرفين كما في الاستعارة التمثيلية او في
اوصافهما كما اذا كان الطرفان مفردين ووجه الشبه مركبا لكونه منتزعا من متعدد
في اوصافهما كما في تشبيه الثريا بالعنقود فتركب الطرفين مستلزم لتركب وجه الشبه
من غير عكس كلي وقد صرح به قدس سره بل يجوز ان يكون تركب وجه الشبه بكونه منتزعا

من عدة امور هي اجزاؤه لا اجزاء للطرفين ولا اوصاف لهما كيف وقد اضطر قدس سره
الى القول به في طرفي الاستعارة التمثيلية حيث قال ان الانتزاع فيهما مستعمل في اخذ المركب
من اجزاء المادة نظرا الى ان الصورة العارضة لتلك المادة منتزعة منها فلا محمل
للانتزاع ههنا سوى ما ذكر بخلاف وجه الشبه فان له انتزاعا من الطرفين وتألفا
من الاجزاء فنقول فليكن وجه الشبه ايضا متألفا من الاجزاء من غير ان تكون منتزعا
من اجزاء الطرفين فلا يلزم تركيبهما ودعوى كون المتبادر منها الانتزاع من الطرفين
مم ويحكى ان الحاكم التاشكندي اجتمع مع صاحب الارشاد فانتقل ائمة الكلام في
تقلب الامور الى تغلب تيمور فذكر بحث التحريرين وتقديم الشريف على السعد فقال
الحافظ المذكور اني اظن ان الحق في جانب التفتازاني في تجويز اجتماع الاستعارة التبعية
والتمثيلية واني حققته في حواشي على المطول على ما ظنني وقد صرح بجواز اجتماعهما
الفاضل اليمني واشار اليه القاضي البيضاوي في مواضع عديدة وحكم به غير واحد من الفضلاء
فلما احس صاحب الارشاد منه انكار ما حققه في تفسيره وترجيحه جانب التحريرة لهذا
منبئ عن الغفول عن تحقيق المقام فان مبنى الاستعارة التبعية تشبيه المفرد ومبنى التمثيلية
تشبيه المركب بالمركب فيتنافيان فقال الحافظ فما تقول في الحيوان الذي هو جزء للانسان
فانه منتزع من امور متعددة وهي جسم نام حساس متحرك بالارادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فلتكن
الهيئة المنتزعة من الامور المتعددة كذلك فقال صاحب الارشاد هذا بحث فلسفي لا يناسب
المقام لان اهل المنطق يترددون بين الحدود والقضايا وارباب البلاغة يخوضون في الكلام
والمزايا وشتان ما بينهما فلما آل الامر الى التشاجر بينهما اقيم لصلوة العصر وكانت على شرف
الفوات فانفصلوا على ذلك هذا خلاصة ما حكي ومنذ وقع هذا البحث بين التحرير التفتازاني
والشريف الجرجاني افترق العلماء في كل عصر فرقتين فمن مرجح جانبه قدس سره ومن مرجح
جانبيه روح الله تعالى روحه والاكثرون في طرف السعد والحق ان المميز المذكور والامير
التيمور وزيره كانوا في جانبيه قدس سره لا جرى منه روح الله تعالى روحه ولهذا الجلوس
على التحرير التفتازاني فانقبض منه خاطره الخطير وانشرح صدر الشريف في ذلك المجلس الشريف
فجرى ما جرى فلله الامر في الآخرة والاولى قوله وقد صرح بهذا في قوله امتطى الجهل والغوى
واقتعد غارب الهوى علم مما في الكشاف من قوله بجعل الغواية مركبا وامتطى الجهل واقتعد

غارب

غارب الهوى لان الظاهر منه انها ثلثة امثلة كل منها نظير لما نحن فيه وان كل منها يتبع وحده
في قولهم ضبه المفرط انه مثال واحد مشتمل على نظائر ثلث وانه يتبعا فيمن اتصف بالجهل والغوى
واتبع الهوى وان الواقع في قولهم هو الغوى لا الغواية للازدواج بقوله الهوى وان قوله جعل
الغواية مركبا حاصل معنى امتطى الجهل والغوى بعطف الغوى على الجهل الا انه يتبع وحده في قولهم
فان معنى امتطى الجهل والغوى اتخذ الجهل والغواية مطية ومركبا والمراد اتصف بهما وكذا معنى
اقتعد غارب الهوى ركب الهوى فان الغارب ظهر الدابة ما بين السنام والعنق والمراد اتبع الهوى
وضل عن الهدى ثم ان الغرض من قوله وقد صرح الخ على ما افاده قدس سره هو ازالة استبعاد
هذا التشبيه بانه فيما ذكرناه ضمني غير مقصود من الكلام وقد صرح به في مواضع اخر
وجعلوه مقصودا من الكلام اما ما ذكره المصنف من قوله امتطى الجهل والغوى فان جعل
بمنزلة قولك ركب مطي الجهل والغوى كان استعارة بالكناية وان جعل في قوة قولك
اتخذ الجهل والغوى مطية كان تشبيها ولا يرد عليه ما قيل ان هذا المعنى لزوم معنى
امتطى الجهل لا معناه الموضوع له ولو صح بهذا التأويل جعل الكلام من قبيل التشبيه
لصح ان يكون رأيت اسدا في الحمام من باب التشبيه لان اصل معناه رأيت رجلا شجاعا مثل الاسد
لان لا ضرورة في تأويل رأيت اسدا في الحمام وارجاعه الى التشبيه لرجحان الاستعارة فيه
بخلاف امتطى الجهل فانه يحتملهما على السواء من غير رجحان لاحدهما على الآخر فلا بد في توجيهه
من الحمل على احدهما واياما كان فتشبيه الجهل بالمطية مقصود وهو المراد بكونه مصرحا به واما
اقتعد غارب الهوى فقد شبه فيه الهوى بالمطية على طريق الاستعارة المكنية وخيل
باثبات الغارب ورشح بذكر الاقتعاد واما ما ذكره صاحب الكشاف من قوله بجعل الغواية
مركبا فقد جعله قدس سره من باب التشبيه وقال لانه في قوة قولك الغواية مركب اي كالمركب
وقال العلامة التفتازاني في امتطى استعارة تبعية شبه اتصافه بالجهل واستقراره عليه
بامتطاء المطية واستعير لفظه المشبه به للمشبه وسرت الاستعارة الى الفعل وذكر
المفعول قرينة لها واعترض عليه قدس سره بانه لا فرق ح بينه وبين قوله على هدى في ان
التشبيه بالهدى والجهل بالمركب ليس مقصودا منهما فكيف يجعل مصرحا به في احدهما دون الآخر
واقول يرد انه قدس سره جوز ان يكون امتطى الجهل من باب الاستعارة المكنية والاستعارة
مطلقا مبنية على تناسي التشبيه وان المقصود من الكلام امر آخر والتشبيه ضمني على ما مر آنفا

فلا فرق اذا بين على هدى وبين امتطى الجهل في ان التشبيه ليس مقصودا منهما الخ و
اما ما اجاب به بعضهم عن اعتراضه قدس سره بان التصريح لا يقتضي اصالة القصد
بل مجرد الظهور دون الاستبعاد ولا شك ان تشبيه الجهل بالمركب في هذا المثال اظهر
من تشبيه الهدى به بحيث لا يخفى على احد سواء اعتبر فيه الاستعارة بالكناية او التبعية
او التشبيه فيرد عليه انه يكون ح قياس هذا التشبيه على التشبيه الذي صرح به قياسا
مع الفارق فكيف يزول به استبعاد المقيس وبالجملة هذا المجيب من قوله بل بقول اسم الاشارة
في قوله وقد صرح بذلك اشارة الى تشبيه حال المهتدي بحال الراكب فان ذلك لا يخفى
يحتاج الى التنظير والتوضيح مع انه يأباه ما قاله النحرير في تفسير المثال الاول من قوله فانه
بمنزلة قولك لغواية مركبا اي كالمركب وفي تفسير المثال الثالث من قوله حيث جعل الهوى
مطية ويلايم تشبيه الهدى بالمركب لا يشتبه حال المتمكن بحال الراكب يرد عليه انه لا يخرج
به عن كونه استعارة تبعية فيعود عدم الفرق المذكور ح تامل قوله وذلك انما يحصل
الاشارة الى ما ذكر من التمكن من الهدى والاستقرار عليه والمعنى ان ذلك التمكن والاستقرار
يتوقف على استعمال القوة النظرية والعملية فقوله باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما
نصب من الحجج لبيان تحصيل كمال القوة النظرية وقوله والمواظبة على محاسبة النفس
في العمل لبيان تحصيل كمال القوة العملية فحاصل المعنى ان ذلك التمكن الخ لا يتم الا بتفريغ
القلب عما سوى الحق واستعمال الروية وادامة النظر في الايات المنصوبة في الافاق والانفس
الدالة عليه والملازمة على محاسبة النفس في العمل فعند ذلك يحصل استعمال القوتين فيتمكن
من الهدى ويستقر عليه استقرار الراكب قوله ونكر هدى للتعظيم يعني كان الظاهر ان
يعرف الهدى ويقال اولئك على الهدى اشارة الى الهدى المذكور سابقا كما في قوله تعالى فعصى
فرعون الرسول اشارة الى الرسول المذكور سابقا في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
رسولا لكنه نكر لقصد التعظيم قوله فكانه اريد ضرب من الهدى بيان لكيفية دلالة
التنكير على التعظيم قوله لا يبلغ كنهه على بناء المفعول وكذلك يقادر والكنه الحقيقة
والغاية اي لا يبلغ احد حقيقة ذلك الهدى وغايته قوله قدره بسكون الدال ويجوز
فتحها اي لا شيء يساويه ويبلغ مبلغه وفي الحواشي الشريفية وقدر الشيء مبلغه وهذا
لا يقادر قدره وفلان يقادرني اي يطلب مساواتي قوله ونظيره اي نظير هدى في ان تنكيره

لقصد

لقصد التعظيم قول الهذلي في الحواشي الشريفية هو ابو خراش يرثي خالد بن زهير ولا زائدة
في اول القسم كما في لا اقسم ولقد وقعت جوابه والخطاب للطير على طريقة الالتفات
وتنكير لحم للتعظيم استعظم لحم خالد حتى استعظم الطير الواقعة واباها حيث
اقسم به ولا حاجة الى الحمل على الجمع الشاذ نظرا الى كثرة الطير والمرتبة الواقعة الكثرة
من ذلك بالمكان اتام به وعن المص انه كان يقول لما افصحك يا بيت انتهى هذا على
رواية الجر في الطير باضافة الاب اليه ونقل العلامة التفتازاني الشعر في ديوان الهذليين
برفع الطير على انه فاعل فعل يفسره لقد وقعت ولم يلتفت اليه قدس سره لبعده وقد يجوز
في رواية الرفع ان يكون المراد بالاب ابا الشاعر وتكون كلمة لا ردا لما يقوله الاعداء بعد
قتله ووقوع الطير عليه ويكون جواب القسم ما دل عليه الرد اي اقسم بابي ليس الامر كما زعم
الاعداء من المثلبة والمنقصة فيه فان الطير الواقعة على لحم خالد لقد وقعت على لحم
عظيم لا يقادر قدره فكيف يتصور ان يكون فيه مثلبة ومنقصة فتكون جملة الطير المرتبة
وقعت على لحم عظيم فصل التعليل للرد السابق قوله واكد عطف على نكر بيان لفائدة قوله
من ربهم فكلمة من ابتدائية ومن ربهم صفة لهدى ووجه كونه تاكيدا له هو انه يدل على ان
ذلك الهدى بمحض العناية الربانية والموهبة الالهية من غير ان يكون للكسب مدخل فيه فهو لازم
لوجودهم غير منفك عنهم ففيه زيادة تعظيم لتلك الهداية من هذه الجهة فيكون تاكيدا
على تاكيد وفي كلام المص اشارة الى الرد على الكشاف فانه بعد ما بين معنى هدى من ربهم فسر
الهدى باللطف والتوفيق رعاية لمذهبه وهذا قال معناه منحوه من عنده واوتوه من قبله
ولم يقل انه مانحه كما قال المص فاشار المص الى انه يدل على انه تعالى خالق الهدى فيهم ومعطيه
اياهم بمحض عنايته وتوفيقه كما هو المذهب عندنا من انه خالق الاهتداء فيهم قوله وقد
ادغمت النون اي نون من ربهم في الراء بغنة وبغير غنة والغنة الصوت المحصور الخارج
من الخيشوم وهو اقصى داخل الانف المتصل بالبطن الاول من الدماغ واعلم انهم صرحوا
ان النون الساكنة تدغم في حروف يرملون لكن في اللام والراء بغير غنة وفي غيرهما مع
غنة وفي الحواشي الشريفية المشهور عند القراء ان لا غنة مع اللام والراء وقد
وردت عنهم في بعض الروايات الغنة معهما ولا نزاع في جوازها بحسب العربية انتهى
فما ذكره المص من التعميم تبعا لصاحب الكشاف فمبني على بعض الروايات وفيه نوع تفصيل

ذكره في الكشاف قوله تنبيها على أن اتصافهم الخ ووجه التنبيه ما عرفت من أن إعادة
اسم الإشارة ههنا بمنزلة إعادة الصفة فترتب الحكم عليه مشعر بالعلية وتكرير العلة
مشعر بتعدد المعلول حتى لو لم يتكرر لربما فهم أنه تقتضي الاستبداد بمجموع التمييز
لا بكل واحد منهما لأن مجرد العطف بدون التكرير إنما يدل على اجتماعهما فيهم وأما أنهما علتا
علة واحدة فلا يدل عليه سوى التكرير فلا يرد أن التكرير إنما يشعر بأن العلة واحدة فيكون
علة الفلاح هو علة الهداية ولا يشعر بأن مقتضاها شيئان بطريق الاستقلال لأن التعدد
في المقتضي حصل من العطف فقط حتى لو لم يكرر لفهم ذلك التعدد أيضا فالأولى أن يقال
تكرير الإشارة للتنبيه على أن مقتضى الفلاح هو مقتضى الهداية لا غير وأن كل واحد منهما
مميز لهم عن غيرهم لا أن الاتصاف بتلك الصفات يقتضي كل واحد منهما قوله من الأثرين
الأثر بفتح الهمزة والثاء المثلثة التقدم والاستبداد يقال استأثر بالشيء أي استبد به
وتقدم على من عداه والمراد بالأثرين ههنا الهدى والفلاح ووجه التنبيه قد سبق
بيانه قوله وأن كلا منهما عطف على قوله أن اتصافهم أي وتنبيها على أن كلا من الأثرين
كاف في تميزهم بها أي بتلك الصفات لا بكل واحد من الأثرين يرد أن إفادة مجرد تعريف
المسند إليه القصر هو مذهب صاحب الكشاف فإنه قائل بالحصر في مثل الله يبسط الرزق
دون غيره فإنه إنما يرد إذا كان الضمير في بها راجعا إلى كل واحد من الأثرين باعتبار كونه
عبارة عن الأثرة وأما إذا كان راجعا إلى الصفات فلا كما لا يخفى على أن الأثرة لكونها
عبارة عن الاستبداد والاستقلال معناها الاختصاص فلا يلزم منه أن يكون كل القولين
مفيدا له حتى يرد ما قيل لم لا يجوز أن يكون المفيد له في القول الأول هو اللام في هدى للمتقين
وفي الثاني هو المركب قوله وتوسط العاطف الخ احتراز لما أورده في الكشاف بقوله
فإن قلت لم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله أولئك كالأنعام بل هم أضل
أولئك هم الغافلون قلت قد اختلف الخبران ههنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين
ثمة فإنهما متفقان فإن التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد فكانت
الثانية مقررة للأولى فهي من العطف بمعزل انتهى فالمص اكتفى بالجواب الذي حاصله
أن الفرق بينهما واضح عن السؤال على ما هو دأبه وأوضح هذا الجواب قدس سره حيث قال
يعني أن على هدى والمفلحون مع كونهما متناسبين معنيان مختلفان مفهوما ووجودا

فان الهدى

فإن الهدى في الدنيا والفلاح في العقبى وإثبات كل منهما أمر مقصود في نفسه فالجملتان
المشتملتان عليهما المتخالفتان في المخبر عنه واقعتان بين كمالي الاتصال والانفصال فلذلك
أدخل العاطف بينهما وأما كالأنعام والغافلون وإن اختلفا مفهوما فقد اتحدا مقصودا
إذ لا معنى للتشبيه بالأنعام إلا المبالغة في الغفلة فالجملة الثانية منهما المشاركة للأولى
في المحكوم عليه مؤكدة لها فلا مجال للعاطف بينهما انتهى وقوله فإن الهدى الخ دليل للاختلاف
في الوجود وإشارة إلى أن المراد بالاختلاف في الوجود الاختلاف في ظرف الاتصاف بهما
فلا يرد أنهما محمولان على المشار إليه بأولئك وهو يقتضي اتحادهما بالوجود وأما الاختلاف
في المفهوم فلكونه ظاهرا لم يستدل عليه فالمراد بالشيء الواحد ما كان واحدا في المآل لا الاتحاد
في المفهوم ثم إنه يرد على هذا الفرق الذي اتفقوا عليه قوله تعالى أولئك الذين طبع الله على
قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون إذ لا معنى لطبع الله سبحانه على قلوبهم
وسمعهم وأبصارهم إلا المبالغة في الغفلة فيهما وإن اختلفا مفهوما فقد اتحدا مقصودا فبينهما
كمال الاتصال فكان الواجب الفصل وقد وصل ودفعه بأن الجملتين ههنا وقعتا في محل
التعليل لما سبق من قوله تعالى وأن الله لا يهدي القوم الكافرين فنبه بالعطف على أن كلا
منهما باعتبار التغاير في المفهوم علة مستقلة لعدم هداية الله تعالى للكافرين قوله وهم
فصل أي لفظ هم في أولئك هم المفلحون ضمير فصل فائدته في هذه الآية أنه يفصل الخبر الذي
هو المفلحون عن الصفة أي يدل على أنه خبر لا صفة ولهذا سمى البصريون الضمير المتوسط بين المبتدأ
والخبر مطلقا سواء كان قبل دخول العوامل أو بعدها فصلا والكوفيون عمادا لكونه فارقا
بين كونه خبرا وبين كونه نعتا وللاعتماد عليه في ذلك الفرق وهذا فيما يصلح لهما ثم اتسع فيه فأدخل
فيما لا لبس فيه وذلك عند اختلاف الإعراب وكون المبتدأ ضميرا أو غير ذلك قوله ويؤكد
النسبة عطف على قوله يفصل الخبر ووجه كونه تأكيدا للنسبة أنه وضع للدلالة على النسبة
التي بها يرتبط المحمول بالموضوع لكن ربما حذف اتكالا على شعور الذهن بمعناه فتسمية القضية
ح ثنائية فإذا ذكر فقد تأكد ذلك الربط الذي به قوام النسبة وتحصلها فيكون تأكيدا
لها قوله ويفيد اختصاص المسند أي حصر الخبر الذي هو المفلحون بالمسند إليه أي المبتدأ
وهو أولئك أما على تقدير كون اللام للعهد الخارجي فلا مكان أن يتوهم أن المعهودين بالفلاح
في الآخرة يندرج فيهم غير المتقين من البله والصبيان والمجانين ومن نشأ في شاهق الجبل

ولم يصل اليه صيت الاسلام فضمير الفصل يفيد ان ذلك الفلاح منحصر فيهم لا يتجاوزهم
الى غيرهم من المذكورين واليه اشار في الحواشي الشريفية بعدما افاد انه لا حاجة على تقدير
كون اللام في المفلحون للعهد الخارجي الى اعتبار القصر كما اذا قلت الزيدون هم المنطلقون
اشارة الى المعهودين بالانطلاق بقوله ولك ان تعتبر كلمة هم فصلا وتقصد قصر المسند اليه
افرادا نفيا لما عسى يتوهم من ان المعهودين بالفلاح في الآخرة يندرج فيهم غير المتقين ايضا
انتهى واما تقدير كونه للجنس العام فلانه يشمل الاتحاد ولا مجال فيه لكون تعريف المسند
للحصر كما صرح به في الحواشي الشريفية حيث قال المعرف بلام الجنس قد يقصد به تارة حصره
في المبتدأ اما حقيقة او ادعاء نحو زيد الامير اذا انحصر الامارة فيه او كان كاملا فيها
كانه قيل زيد كل الامير وجميع افراده فيظهر الوجه في افادة الجنس الحصر وقد يقصد به اخرى
ان المبتدأ هو عين ذلك الجنس ومتحد به لا ان ذلك الجنس مفهوم مغاير للمبتدأ ينحصر
فيه على احد الوجهين فهذا معنى آخر للخبر المعرف بلام الجنس غير الحصر انتهى فضمير الفصل
يفيد ان هذا المعنى منحصر في المتقين لا يندرج فيهم غيرهم من المذكورين نفيا لما ذكر من التوهم
قوله او مبتدأ الى آخره بالرفع عطف على قوله فصل فهو تقسيم له وفيه اشعار بانه في الوجه الاول
لا محل له من الاعراب لكونه لملاحظة النسبة الرابطة على ما سبق تحقيقه فهو حرف في قالب
الاسم ورابطة غير زمانية على ما حققوا وهو الحق ولهذا اقتصر ولكن لما جعله بعض العرب
مبتدأ وما بعده خبره كما صرح به ابن الحاجب واورده الزمخشري في المفصل جعله المص
من محتملات اللفظ فقال او مبتدأ الخ فلا يكون ح لتاكيد الحكم كما في الاحتمال الاول بل يكون
لتاكيد المحكوم عليه لانه راجع اليه فيكون تكرارا له قوله والجملة خبر اولئك يريد ان الآية
على هذا الاحتمال جملتان كبرى وهي الكل وصغرى وهي الجزء بخلاف الاحتمال الاول فانها
جملة واحدة قوله والمفلح بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب يريد انهما مترادفان لغة
لا انه يقرأ بهما لان القراءة ليست الا بالحاء فالغرض من ذكره التمهيد لقوله وهذا التركيب
الخ قوله كأنه انفتحت له وجوه الظفر اشارة الى ان الفلح في الاصل بمعنى الفتح او الشق
يقال فلحت الشيء فلحين اي شققته نصفين ومنه الحديد بالحديد يفلح اي يشق ويقطع
فالهمزة في افلح للصيرورة اي صار ذا فلح اي فتح قوله وهذا التركيب وما يشاركه الخ
يعني ان ما ذكر من كون الاصل فيه الشق والفتح لا اختصاص له بهذا التركيب بل له ضابطة

كلية

كلية وهي ان ما شاركه في الفاء والعين وان خالفه في اللام فهو يدل على الفتح والشق
اي يرجع اليهما فان فلق بمعنى شق يقال فلق الصبح اي شقه قال المص في تفسير قوله تعالى
فالق الاصباح شاق عمود الصبح عن ظلمة الليل وفلذ الكبد بمعنى قطع ولا شك ان القطع
يتضمن الشق وفلى بمعنى فرق يقال فلى الشعر اي فرقه وفتحه لطلب القمل ويقال فلوته
من امه اذا فطمته وفلوته بالسيف وفليته اذا ضربته به وقطعت به راسه قوله وتعريف
المفلحين للدلالة الخ يريد به دفع ما يتجه على قوله ويفيد اختصاص المسند بالمسند اليه
من ان افادة ضمير الفصل الاختصاص الحصري يجري في النكرة ايضا فلم يبق حاجة الى تعريف
المسند وفي الحواشي الشريفية ان ضمير الفصل يدل على حصر المسند في المسند اليه فلا كان
او اسما معرفا او منكرا فقولك زيد هو افضل من عمرو ومعناه زيدا وست كه افضلت
من عمرو انتهى ووجه الدفع ان تعريف المسند هاهنا ليس للحصر حتى لا يحتاج اليه لكونه
مستفادا من ضمير الفصل بل للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون
في الاخرة هذا اذا كان اللام لتعريف العهد الخارجي فانه يدل على انهم معينون
تحقيقا او ادعاء ولا حاجة فيه الى اعتبار الحصر كما اذا قلت الزيدون هم المنطلقون اشارة الى
المعهودين ولكن لما كان هناك مجال ان يتوهم ان المعهودين بالفلاح في الاخرة يندرج فيهم غير
المتقين ايضا اعتبر لفظ هم فصلا وقصد قصر المسند اليه افرادا نفيا لهذا التوهم وقد سبق تفصيله
وانما قدم الاشارة الى تعريف العهد الخارجي لان التعريف فيه لكونه تخصيصا اقوى من سائر اقسام مطلق
التعريف الذي هو عبارة عن الاشارة الى ما يعرفه المخاطب قال في الكشاف هاهنا كما اذا بلغك
ان انسانا قد تاب من اهل بلدك فاستخبرت من هو فقيل زيد التائب اي هو الذي اخبرت بتوبته
انتهى والمص طواه عن البين لانه يحتاج في دفع ما اورد عليه الى تكلفات مع عدم توقف تحقيق
ما قصده من كون التعريف للعهد الخارجي عليه قوله او الاشارة مجرور على انه معطوف على
الدلالة في قوله للدلالة هذا ان كان اللام لتعريف الجنس وهذا وان احتمل ان يراد به قصر الجنس
على المبتدأ وان يراد دعوى اتحاد المسند اليه مع الجنس كانه مجسم منه فيكون ابلغ من كونه
للحصر الا ان المراد الاخير بقرينة انه بين الحصر في ضمير الفصل فما ثمة حصر هذا المعنى في المتقين
نفيا لتوهم اندراج غيرهم فيهم بمثل ما سبق في العهد الخارجي وقد بيناه ايضا فيما سبق
فتذكر ولما كان دعوى الاتحاد وقصد ان المسند اليه عين ذلك الجنس ومتحد به وليس

مغاير له معنى اخر لتعريف الجنس مغاير لمعنى العهد الذهني ومعنى قصر الجنس مشتملا على
دقة بحيث يكون المتأمل عنده كما يقال يعرف وينكر عن المصر الاسلوب في الاشارة اليه حيث
عدل فيه عن الدلالة التي اشار بها الى تعريف العهد الخارجي الى الاشارة تأمل فانه بحقيق
وتفصيله يطلب من حواشي الكشاف والمطول للسيد قدس سره **قوله** وخصوصياتهم
بالجر معطوف على حقيقة المفلحين والمراد به اشخاصهم او تشخصاتهم فهو اشارة الى الاستغراق
والعهد الذهني اما الاول فظ لانه عبارة عن الحقيقة من حيث وجودها في ضمن خصوصيات
الاشخاص واما الثاني فلان العهد الذهني وان كانت عبارة عن الحقيقة باعتبار الوجود
في ضمن فرد ما الا انه حصل له التشخصات والموجودات باعتبار كون لفظ المفلحين
جمعا فصح الاشارة اليه بهذا الاعتبار بلفظ الخصوصيات ولله در المص حيث اشار
الى جميع اقسام التعريف فانه ينقسم اولا الى العهد الخارجي والجنس والثاني الى الحقيقة
من حيث هي والعهد الذهني والاستغراق فاشار الى الاول بقوله للدلالة الخ والى الثاني
بقوله او الاشارة الخ والى الثالث والرابع بقوله وخصوصياتهم وانما عطفه بالواو
دون او اشارة الى ان القسيم للعهد الخارجي هو المجموع وان العهد الذهني والاستغراق
من فروع التعريف الجنسي وليس قسيما على ما حقق في موضعه **قوله** تنبيه اي هذا تنبيه
وانما وسم به لكون الاتي بعده معلوما مما سبق بادنى توجه **قوله** تأمل كيف نبه سبحانه الخ
كلمة كيف منسلخة عن معنى الاستفهام متضمنة لمعنى الظرف اي تأمل في كيفية تنبيهه سبحانه **قوله** على
اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله الخ اي امتيازهم وتفردهم عن غيرهم بكون نيل ما لا يناله احد
مقصورا عليهم لا يتجاوزهم غيرهم فالباء في بنيل ما لا يناله احد غيرهم متعلقة بالاختصاص
داخلة على المقصور كما في اختص بوله على ما هو المشهور والمراد بما لا يناله احد غيرهم كمال الرسوخ
على الهدى في الدنيا وكمال الفوز والفلاح في العقبى **قوله** من وجوه متعلق بقوله نبه وشتى
جمع شتيت كمرضى ومريض اي وجوه متفرقة وهي ههنا اربعة واحد منها مشترك بين
الجملتين والثلاثة الباقية مختصة بالجملة الثانية **قوله** بناء الكلام الخ شروع في تعداد
الوجوه ويجوز فيه اوجه الاعراب اما الجر فعلى انه بدل من وجوه مع ما عطف عليه واما
الرفع والنصب فبتقدير المبتدأ او اعني **قوله** للتعليل مع الايجاز متعلق بقوله بناء الكلام
وعلة له يعني ان علة بناء الكلام على اسم الاشارة هو التعليل الموجز لما مر من ان اسم الاشارة
ههنا

ههنا كاعادة الموصوف بصفاته فيفيد ترتب الحكم على الوصف المفيد للعلية فيكون
تعليلا موجزا لكونه تأدية بكلمة واحدة لمعنى كثير هو معنى الموصوف والصفة واما
وجه التنبيه على الاختصاص المذكور فلانه ذكر العلة للحكم يفيد ثبوته بثبوتها وعدمه
بعدمها وهذا الوجه مشترك بين الجملتين **قوله** وتكريره معطوف على قوله بناء الخ ووجه
ثان للتنبيه على الاختصاص المذكور والمراد تكرير اسم الاشارة كما يدل عليه قوله كرر
فيه اسم الاشارة فيكون هذا الوجه مختصا بالجملة الثانية لوقوع التكرار وهو ذكر الشيء
ثانيا فيها وقد يجوز ان يكون المراد تكرير الذين او تكرير يؤمنون فيكون مشتركا بينهما يعني
لكنه بعيد جدا ووجه التنبيه فيه على الاختصاص المذكور هو ان البناء على اسم الاشارة
لما افاد الاختصاص المذكور لافادته اختصاص علة الحكم بهم فبالطريق الاولى يفيد تكريره
اختصاص الفلاح بهم لاختصاص علته بهم **قوله** وتعريف الخبر عطف على قوله بناء الكلام
الخ او على قوله وتكريره على الاختلاف المعروف وكذلك قوله وتوسيط الفصل ووجه
التنبيه على الاختصاص في هذين الوجهين هو افادتهما الاختصاص وحصر الكمال نظرا الى اجل
التعريف في المفلحين للجنس **قوله** لاظهار قدرهم متعلق بقوله نبه وعلة له ما تعلق به قوله
من وجوه شتى ويجوز في القدر سكون الدال وفتحها ومعناه المرتبة والمبلغ يعني نبه على
ما ذكر لاظهار قدرهم ورتبتهم وهذا بالنظر الى كمالهم في انفسهم **قوله** والترغيب لاقتفاء اثرهم
بالجر معطوف على اظهار لا على المضاف هو اليه وهذا بالنظر الى تكميل الغير ففي هذا التنبيه اشارة
الى كمال القوتين النظرية والعملية **قوله** وقد تشبث به اي بقوله تعالى اولئك على هدى
من ربهم واولئك هم المفلحون والتشبث بالمثلثة بعد الموحدة التعلق والمراد ههنا
التمسك **قوله** الوعيدية والمراد بهم المعتزلة والخوارج سموا بها لقولهم بوقوع الوعيد
بالخلود لفساق اهل القبلة كما ذكره الكشاف معرضا باهل السنة حيث قال فانظر كيف كرر
الله عز وجل التنبيه على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله احد على طرق شتى وهي ذكر اسم
الاشارة وتكريره وتعريف المفلحين وتوسيط الفصل بينه وبين اولئك ليبصرك مراتبهم
ويرغبك في طلب ما طلبوا وينشطك لتقديم ما قدموا ويثبطك عن الطمع الفارغ
والرجاء الكاذب والتمني على ما لا يقتضيه حكمته ولم يسبق به كلمته انتهى فان فيه تعريضا
بهم بان طمعهم في نجاتهم من الاطماع التي لا فائدة فيها من التمنيات الباطلة المنافية للحكمة
الالهية ووجه التمسك بالاية انها افادت ان الفلاح منحصر في المتقين لانتفائه بتلك

الصفات الموجبة لذلك المحصرة فيهم فيلزم ان من اخل بشئ من تلك الصفات لا يكون
متقيا فلا يكون مفلحا اى فائزا بمطلوبه الذى هو السعادة الابدية ومعلوم ان الحرمان
عنها العياذ بالله تعالى والخلود فى العذاب السرمدى تعالى مرواحد قوله وورد الخ اشارة
الى جواب التمسك المذكور اى رد هذا التمسك بان المنحصر فيهم كمال الفلاح وهو لا ينافى
حصول اصل الفلاح لغيرهم لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام وهكذا المراد فى
جميع مواضع الحصر هو الكامل لا المطلق نحو قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم الاية وله نظائر كثيرة فى القران واعترض عليه بان لا دلالة فى الاية على خلود الفساق
من اهل القبلة فى العذاب لان الفائز بمطلوبه فى الاخرة من زحزح عن النار وادخل الجنة فالمعذب
بالنار وان لم يخلد فيها غير مفلح نعم لو قيل ان فيها دلالة على ان الفاسق وتارك الصلوة
لا بد له من العذاب لا تجيع فى جوابه الى ان يقال ان المراد بالمفلحين الكاملون فى الفلاح انتهى
وجوابه ان الدخول يستلزم الخلود عندهم على ما تقرر فى محله وهذه الاية تدل على دخول
الفساق فى النار فتدل على الخلود فلا يحصل الزامهم فى تمسكهم هذه الاية الا بحمل المفلحين
على الكاملين فى الفلاح وقد اعترف به المعترض ايضا وتفصيل الكلام فى هذا المقام
مذكور فى التفسير الكبير للامام فليطلب ثمة قوله لما ذكر خاصته الخ بيان لوجه ارتباط هذه
الاية بما قبلها ومناسبتها اياها وحاصلها ان ذكر حكم احد الضدين يقتضى ذكر حكم
الاخر لان الضد اقرب خطورا بالبال عند ذكر ضده ولذلك ترى ذكر الوعد مشفوعا
فى الاكثر بذكر الوعيد فالمناسبة المصححة للارتباط انما تقتضى تعقيب احدهما بالاخر
واما كون احدهما مفصولا عن الاخر كما فيما نحن فيه او موصولا به كما فى قوله تعالى ان الابرار
الاية فيحتاج الى بيان تحقق كمال الانقطاع او الاتصال بينهما وعدمها ولذلك تصدى
بعد بيان وجه الارتباط لبيان وجه الفصل وترك العطف على ما سيجئ وقوله خاصته
عباده وخالصة اوليائه من اضافة الصفة الى الموصوف اى عباده الخاصة واوليائه
الخالصة والمراد بهم المتقون الموصوفون بالصفات السابقة التى اوجبت كونهم اهلا
للهدى والفلاح فقوله بصفاتهم التى اهلتهم متعلق بقوله ذكر وقوله اهلتهم من التاهيل
اى جعلتهم اهلا للهدى ومستوجبا للفلاح والمراد بتلك الصفات التى اوجبت الاهلية
هو التقوى والايمان بالغيب واقامة الصلوة والانفاق من الحلال الى ما ذكر قوله للهدى

والفلاح

والفلاح اى الهدى فى الدنيا والفلاح فى العقبى والمراد بالهدى ههنا خلق الاهتداء والا هدى
يخالف ما فى قوله لا ينفع فيهم الهدى فانه بمعنى ارادة الطريق والارشاد الى سبيل الرشاد قوله
عقبهم باضدادهم جواب لما من التعقيب اى اورد اضدادهم عقيبهم لمناسبة التضاد
قوله العتاة المردة صفة لاضدادهم والعتاة كالقضاة جمع العاتى من العتو وهو
التجاوز عن الحد والمردة كالطلبة جمع مارد وهو المتمرد والمتعنت قوله ولا تغنى
عنهم الايات والنذر اراد بالايات التكوينية وهى المنصوبة فى الافاق والانفس الدالة
على وجود الصانع وصفاته وافعاله وبالنذر الايات التنزيلية المنذرة على السنة الرسل
المنزلة هى اليهم قوله ولم يعطف الخ بيان لوجه فصل الاية الثانية عن الاولى وترك
عطفها عليها مع ان ما ذكره من وجه الارتباط يصحح ان يعتبر وجها لترك العطف ايضا كما عرفت
وفى قوله قصتهم على قصة المؤمنين اشارة الى انه لو عطف لكان من عطف القصة
على القصة وهى عطف جمل متعددة مسوقة لغرض على جمل اخرى مسوقة لغرض اخر فالمعتبر
بالعطف هو المجموع وشرطه المناسبة بين المجموعين وكلما كانت المناسبة بينهما
اقوى كان العطف احسن وههنا لما لم تكن المناسبة اقوى كما سيشير اليه كان ترك العطف
احسن قوله كما عطف فى قوله تعالى ان الابرار لفى نعيم الاية قيد للمنفى اى لم يعطف عطفا مثل العطف
فى هذه الاية فان العطف فيها لتحقق المناسبة بين الجملتين المانعة لتحقق كمال الانقطاع بينهما
وهى كون المسند اليه فى احديهما ضدا له فى الاخرى اذ مدتوا التضاد تجامعا وهميا مصححا
للعطف كما تقرر فى محله يعنى هذه المناسبة متحققة فيما نحن فيه ايضا فما وجه ترك العطف فيه قوله
لتباينهما فى الغرض متعلق بقوله ولم يعطف وبيان لوجه ترك العطف فيما نحن فيه مع اشتماله
على ما يصحح العطف وقد عدل عما فى الكشاف حيث اقتصر على التباين بين فى الغرض ولم يذكر التباين
فى الاسلوب كما ذكر فى الكشاف ووجه العدول الاشارة الى ان العمدة فى الفصل هو التباين
فى الغرض اذ قد يتغير الكلام من اسلوب الى اسلوب مع الاتحاد فى الغرض ومعنى التباين
فى طريق الاداء وقد بينه شراح الكشاف فى الاية ثم ان التباين فى الغرض مما يوجب الفصل
وترك العطف وبعد وقوع الفصل وصلوحية النظم لان تجعل الجملتان للغرضين المتباينين
يجب الحمل عليه كما فى نحن فيه قوله فان الاولى سيقت الخ دليل التباين الايتين فى الغرض
واشارة الى ان المراد بتباين الغرضين عدم تناسبهما تناسبا معتدا به فان الغرض من الاية

الاولى تعظيم الكتاب وبيان شانه من انه كامل في الهداية بالغ نهايته حتى صار عين الهدى
والغرض من الاية الثانية بيان تمرد الكفار وانهماكهم في الضلالة فلا تناسب بين
المجموعين يعتد بها حتى يحسن بسببها عطف احدهما على الاخر عطف قصة بخلاف
قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فان بين الغرضين وهو بيان حسن
حال الابرار وسوء حال الفجار تضادا وهو من المناسبات المعتبرة عندهم لانهم عدوه
جامعا وهميا واما قوله تعالى ولا يزيد الظالمين الا خسارا عطفا على قوله وننزل من القران
ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين فليس من قبيل ما نحن فيه بان يكون الغرض من المعطوف عليه
شرح حال القران بانه شفاء للمؤمنين ومن المعطوف بيان تمرد الظالمين وان القران لا يزيدهم
الا خسارا حتى يكون مما يحسن فيه ترك العطف لان من بيانية قدم على المبين فيكون القران
شفاء للمؤمنين وزيادة لخسران الظالمين كلاهما من وصف القران وحاله وما يقال
الايتان فيما نحن فيه ايضا مسوقتان لبيان حال الكتاب وهو انه هدى لطائفة وليس بهدى
لاضدادهم فهما على حد يحسن العطف بينهما فمدفوع بان الغرض المسوق له الاية الاولى تفخيم
شان الكتاب واعلاء مكانه ولا تفخيم لشانه في عدم الانتفاع به فان قيل هذا اذا كان
الموصولان موصولين بالمتقين صفة او مدحا واما اذا كان احد الموصولين مفصولا عن المتقين
فالقصة الاولى حينئذ انما سيقت لبيان حال المؤمنين لا لبيان شان الكتاب والقصة
الاخرى مسوقة لبيان حال الكفار في الاصرار على الكفر والانكار فيصح العطف كما صح في قوله
ان الابرار لفي نعيم الاية قلنا قد مر ان احد الموصولين اذا كان مفصولا عن المتقين كان واردا
على سبيل الاستيناف من قوله هدى للمتقين ولا شك ان الاستيناف اتم الوصلين لانه مبني
على السؤال المبني على منشائه فيكون في حكم المتقين وتابعا له فلا يبقى فرق بين ان يكون
قوله الذين يؤمنون كلاما مبتدأ على طريق الاستيناف وبين ان يكون موصولا بالمتقين
صفة له او مدحا منصوبا او مرفوعا فيكون الغرض من القصة الاولى بيان حال الكتاب
وتفخيم شانه فيتحقق تباين الايتين في الغرض فلا يصح العطف فان قيل اذا كان الموصول الثاني
اعني قوله والذين يؤمنون الاية مبتدأ وقوله اولئك على هدى خبره كانت الاية الاولى مسوقة
لبيان حال من امن بالمنزلين والثانية لبيان حال من اصر على الكفر فلم يتحقق تباين الايتين
في الغرض بل التضاد وبه فيصح العطف قلنا قد سبق ان الموصول الثاني اما معطوف على الموصول

الاول

الاول وعلى المتقين واياما كان فالغرض المسوق له منه هو بيان حال الكتاب من تفخيم شانه
واعلاء مكانه في الانتفاع به لان حكمه ح حكم المتقين فالغرضان متباينان فلا يصح العطف
فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله ان الذين كفروا واردا على سبيل الاستيناف البياني فيكون
الفصل وترك العطف لذلك ويكون التاكيد بان لكون السؤال عن السبب الخاص قلنا اما ان
يقدر السؤال عنه قوله هدى للمتقين واما ان يقدر بعد قوله هم المفلحون فعلى الاول
وهو الظاهر المتبادر يقدر السؤال هكذا ما بال المتقين خصوا بكون الكتاب هدى لهم دون
من عداهم فاجيب بان الموصوفين بتلك الصفات احقاء لذلك وان الكفار المصرين قد
استوى عليهم وجوده وعدمه فلا ينتفعون به فيرد عليه انه كان الواجب ح ان يؤكد قوله الذين
يؤمنون بالغيب كما اكد قوله ان الذين كفروا وعلى الثاني وجب ان يقدر السؤال هكذا ما بال
غير المتقين لم يكن الكتاب هدى لهم وفلاحا فاجيب بانهم لزوال استعدادهم لم يؤثر فيهم
دعوة الكتاب الى الايمان فيرد عليه انه بعد سبق ذكر الاوصاف المقتضية للهدى والفلاح
لا معنى لهذا السؤال تبصر وما ذكرنا كله مذكور في شروح الكشاف والقاضي لكن فصلنا
ما اجملوه وبينا ما اهملوه فكن على بصيرة قوله وان من الحروف التي شابهت الفعل اي الفعل
الماضي الصحيح المتصرف فيه بدليل ان ما اعتبر في وجه الشبه انما يتصور فيما ذكر لان البناء
على الفتح انما هو في الفعل الماضي وعدد الحروف انما يظهر في الصحيح المحفوظ عن الحذف والاعلال
واما قيد المتصرف فيه فلانه المتبادر عند اطلاق الفعل قوله في عدد الحروف الى قوله واعطاء
معانيه تفصيل لوجه الشبه بينها وبين الفعل مطلقا لازما كان او متعديا واشارة الى انها
تشبهه لفظا واستعمالا ومعنى والاول اما ان يكون مادة او صورة فقوله في عدد الحروف
اشارة الى المشابهة لفظا باعتبار المادة يعني انها تكون على اكثر من حرفين كالافعال وقوله
والبناء على الفتح اشارة الى المشابهة باعتبار الصورة وهي حركة الاخر يعني انها تكون مبنية
على الفتح كالفعل الماضي وقوله ولزوم الاسماء مجرورا معطوفا على عدد الحروف اشارة الى
المشابهة استعمالا يعني انها تستلزم الاسماء في الاستعمال كاستلزام الفعل له فيه وقوله
واعطاء معانيه مجرورا ايضا معطوفا على ما قبله اشارة الى المشابهة معنى يعني انها تعطي معانيها
من التاكيد والتحقيق والتشبيه والاستدراك والتمني والترجي للاسماء التي بعدها كما
ان الفعل يعطي معانيه من الضرب والنصر وغير ذلك للاسماء التي بعدها فضمير معانيه يرجع

الى الفعل قوله والمتعدى الخ منصوب عطفا على قوله الفعل من عطف الخاص على العام يعني انها يشابه مطلق الفعل الماضي فيما ذكر من الامور الاربعة ويشابه الفعل المتعدى خاصة في دخولها على الاسمين يعني كما ان الفعل المتعدى يقتضي اسمين احدهما يكون فاعلا مرفوعا والاخر مفعولا منصوبا كذلك هذه الحروف تقتضي اسمين احدهما يكون منصوبا ويسمى الاسم والاخر مرفوعا ويسمى الخبر ولهذا تسمى هذه الحروف نواسخ المبتدا والخبر قوله ولذلك اشارة الى المجموع ما ذكر من الامور فمن حيث انعقاد المشابهة بينها وبين مطلق الفعل اعملت اي جعلت عاملة كالفعل ومن حيث انعقاد المشابهة بينها وبين الفعل المتعدى خاصة اعملت عمله الفرعي اي العمل الفرعي للمتعدى قوله ايذانا الخ علة لقوله اعملت والضمير في بانه اما راجع الى الحروف باعتبار التأويل بالعامل او الى مطلق الفعل الذي يدل عليه قوله اعملت وبالجملة المقصود ان مشابهتها بالفعل وان اقتضى ان تعمل عمله مطلقا اصليا او فرعيا الا انه خصت بالعمل الفرعي للاعلام بان عمل الفعل فرع له في العمل وحينئذ فيه عن اصيل وفيه اشارة الى ما تقرر في محله ان الاصل في العمل الفعل وانما يعمل غيره لمشابهته له به . وقال الكوفيون الخ اي ما ذكرنا من ان هذه الحروف عاملة في المبتدا والخبر هو ما قاله البصريون وقال الكوفيون الخبر قبل دخولها كان مرفوعا بالخبرية وهي بعد باقية اي هذه الحروف لم تعمل في الخبر الرفع وانما عملت في المبتداء النصب لا غير والخبر مرفوع على حاله كما كان مع المبتداء وقوله بالخبرية لم يرد به ان العامل في الخبر هو الخبرية لان التحقيق ان العامل في المبتداء والخبر هو التجرد عن العامل اللفظي لتكون مسندا اليه ومسندا بل اراد انه مرفوع بسبب كونه خبرا ومسندا ولا يلزم منه ان العامل هو الخبرية قوله وهي اي الخبرية بعد اي بعد دخول هذه الحروف باقية لم تزل لانها من دواخل المبتداء والخبر قوله مقتضية اما مرفوع على انه خبر ثان او منصوب على الحالية اي باقية حال كونها مقتضية للرفع اي لم يزل اقتضاء الرفع عنها قوله قضية للاستصحاب وهو ابقاء الشيء على ما كان عليه وانتصاب قضية اما على انه مفعول له لقوله مقتضية اي لاقتضاء الاستصحاب اياه او على انه مفعول مطلق اي مقتضية للرفع اقتضاء الاستصحاب مثل ضربته ضرب الامير ويجوز ان يكون القضية من قضى بمعنى حكم فانتصابه على انه مفعول له اي مقتضية للرفع حكما للاستصحاب قوله فلو رفعه الحرف . والا لزم اجتماع عاملين على معمول واحد في عمل

ولعل

واحد او تحصيل الحاصل وانه باطل قوله واجيب اي من جانب البصريين فان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد بل هو العامل على ما هو التحقيق على ما عرفت فهو على سبيل التنزل اي سلمنا ذلك الاقتضاء فلا اقل من انه مشروط بالتجرد قوله لتخلفه عنها علة لقوله مشروط بالتجرد والضمير عنها للخبرية اي انما قلنا بان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد عن العوامل اللفظية لتخلف الرفع عن الخبرية في خبر كان لانه منصوب به فلو كانت الخبرية مقتضية للرفع لذاتها بلا شرط شيء لما تخلف عنها ما دامت باقية لان ما بالذات لا يتخلف قوله وقد زال اي الشرط الذي هو التجرد المذكور بدخولها اي بدخول هذه الحروف والشيء ينتفي بانتفاء الشرط كما ينتفي بانتفاء المقتضي اذ لم يكن الاقتضاء مستندا الى الذات قوله فتعين اعمال الحرف اي بالسبر والتقسيم لان حاصل الكلام ان الاعمال اما للخبرية او للحرف ولما بطل الاول بما ذكر من التخلف تعين الثاني قوله وفائدتها اي فائدة زيادة ان في الكلام تاكيد النسبة المشتملة عليها الكلام وتحقيقها يريد ان الخبر اذا لم يكن فيه للمخاطب ظن خلافه لم يحتج اليها بل الاحتياج اليها فيما اذا كان له ظن خلافه فانه يزيد ايرادها فيه حسنا في الكلام لافادتها تاكيد النسبة وتحقيقها قوله ولذلك يتلقى الخ الافعال الثلاثة كلها على صيغة البناء للمفعول والتلقي من اللقاء وهو المصادفة والمراد ههنا الاستقبال ومنه قولهم تلقاه بالقبول اي ولكون فائدة زيادة ان تاكيد النسبة يستقبل القسم الموضوع لتاكيد الحكم المحلوف عليه بكلمة ان الموضوعة له ايضا ليتعاضدا في افادة تلك الفائدة قوله ويصدر بها الاجوبة معطوف على قوله يتلقى اي ولاجل افادتها التاكيد يصدر بها اجوبة السؤال فيقال في جواب هل زيد قائم ان زيدا لقائم وفي جواب كيف زيد انه صالح وفي جواب اين زيد انه في السوق وذلك لان السؤال يدل على التردد والطلب والمخاطب اذا كان مترددا طالبا للحكم حسن تقويته بمؤكد قوله وتذكر في معرض الشك معطوف ايضا على قوله يتلقى او يصدر اي يذكر في موضع لا يكون فيه قسم ولا سؤال بل كان المقام مقام الشك اي عدم الجزم فيستوفي الاقسام واما مقام الانكار فانما لم يذكره لكون داخلا فيما يتلقى به القسم اذ القسم انما يكون في مقام الانكار فلا وجه لما قيل لا وجه لعدم التعرض لمقام الانكار قوله ويسئلونك الخ الظاهر انه مثال لما يصدر بها الاجوبة وقوله وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين مثال لما يذكر في معرض الشك ولم يذكر مثالا

ليتلقى القسم بها الوضوحه كقوله تعالى يس والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين على صراط مستقيم
قيل لم يذكر لما فيصدر بها الاجوبة ايضا مثالا لظهوره وانما المثالان المذكوران لما يذكر
في معرض الشك فاورد له مثالين لخفائه او لتنوعه الى انواع مختلفة فان الاول لجواب
عما هو مشكوك عندهم من كون ذي القرنين نبيا ام لا وليس بسؤال حتى يكون مثالا
لما صدر به الجواب وفيه ان يسألونك الخ وان كان اخبارا عن سؤالهم عنه لا سؤالا
لكن قوله انا مكنا له الخ وقع في جواب ذلك السؤال حين يقع بل هو الجواب حقيقة
كيف والمتبادر من الذكر في معرض الشك ان يذكر في مقام يكون المتكلم شاكا فيه والله
تعالى منزه عنه لا يقال كونه جوابا يستلزم ان يكون عليه السلام مامورا بان يقول
انا مكنا له وفساده ظ لانا نقول هو عليه السلام مامور بتادية معنى هذا الكلام بعبارة
يليق به بان يقول ان الله مكنه الخ ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف اي اذ معنى هذا الكلام بطريق الخطاب قوله قال المبرد الخ يريد به تاييد
قوله وفائدتها تاكيد النسبة وتحقيقها وروي انه قال المبرد في جواب ابي العباس الكندي
المتفلسف حين قال له اني لاجد في كلام العرب حشوا تقول عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله
قائم ثم تقول ان عبد الله لقائم وحاصل ما قال له المبرد في جوابه ان الكلام الملقى الى المخاطب
يعتبر فيه حال المخاطب فان كان خالي الذهن لم يحتج الى التاكيد بل يكتفى فيه على اصل الاخبار
وان كان مترددا سائلا او منكرا احتيج الى التاكيد لكن في الاول استحسانا ازالة
لتردده وفي الثاني وجوبا ويزداد التاكيد بحسب قوة الانكار وشدته وقد فصل ذلك
في محله قوله وتعريف الموصول اما للعهد الخ قال في الكشاف والتعريف في الذين كفروا
يجوز ان يكون للعهد الخ ولما كان هذا موهما للاختصاص بهذا اللفظ عدل عنه ونبه على
ان حكم المعرف باللام يجري في غيره من الموصولات ايضا لان تعريف الذي وتعاديه من الموصولات
كتعريف ذي اللام في كونه للعهد تارة وللجنس المنقسم الى اقسامه تارة اخرى سواء جعلت
من المعرف باللام كما ذهب اليه شرذمة او لا كما ذهب اليه المحققون ثم الغرض من ايراد
هذا الكلام بيان ان ليس المراد من قوله تعالى ان الذين كفروا ما هو الظاهر منه لان كثيرا
من الكفار اسلموا فلا يستقيم الحكم عليهم مطلقا بانهم لا ينفعهم الانذار فالمراد
اما المعينون على ان يكون التعريف للعهد واما الجنس مطلقا والحكم واقع عليه لكنه

خص

خص فيه المصرون بقرينة الجزء في الحواشي الشريفية والوجه في العهد ان هؤلاء اعلام
الكفر المشهورون فهم لذلك كالحاضرين في الاذهان فاذا اطلق اللفظ التفت اليهم
واذا حمل على الجنس عم الكفار الا ان الاخبار عنهم بما يدل على الاصرار دل على ان المراد
هم المصرون فقط فيكون اللفظ عاما مقصورا على بعض افراده بقرينة الخبر انتهى يعني
ان المراد باللفظ هو الجنس والحكم واقع عليه الا انه عام خص منه البعض وهم المصرون
لا ان المراد باللفظ المصرون حتى لا يكون فرق بين العهد والجنس قوله او للجنس عطف على
قوله للعهد اي اما للجنس فيشتمل الاستغراق والعهد الذهني واما الحقيقة من حيث هي
فلا مجال للحمل عليها لان الاصرار وعدم الانذار لا يعرض للحقيقة من حيث هي بل انما
يعرضها باعتبار تحققها في ضمن الافراد كلا او بعضا قوله متناولا من صمم بالتشديد
اي اصر على الكفر وقوله وغيرهم بالنصب عطف على من صمم واراد بالتناول لهم ما هو اعم
من ان يكون بطريق الشمول كما في الاستغراق وبطريق البدل كما في العهد الذهني ولما
كان المتبادر هو الاول ترك لفظ كل ولم يقل كل من صمم كما وقع في الكشاف تحاشيا عن
ايهامه الاختصاص بالاستغراق قوله فخص عنهم روعي في ضمير غيرهم وعنهم واليهم على ما في
بعض النسخ جانب معنى من وفي ضمير صمم كما وقع في الكشاف تحاشيا عن ايهامه الاختصاص
بالاستغراق جانب اللفظ ونظيره قوله تعالى ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك
قالوا للذين الاية وهو كثير في القرآن قوله بما اسند اليه الباء متعلقة بخص على معنى السببية
اي خص منه غير المصرين بسبب ما اسند اليه اي الى ذلك الجنس المتناول لغير من صمم وهو
الخبر فضمير اسند راجع الى ما وضمير اليه او اليهم على اختلاف النسخ راجع الى الموصول فالخبر
قرينة التخصيص لا مخصص وتوضيحه ان التخصيص قصر العام على بعض العام ما يتناوله ولم يثبت
كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادة على ما فصلوه
واوردوا لكل منها مثالا وهو انما يكون بالنسبة الى الحكم الوارد على العام كما قالوا في قوله
تعالى الله خالق كل شيء من ان الشيء مخصوص بالممكن بدليل ان العقل يحكم بان الواجب والممتنع
لا يكون مخلوقا فلا بد ان يكون ذلك القصر بغير الحكم الوارد على ذلك العام حتى يكون القصر
بالنظر الى ذلك الحكم وفي هذه الآية الحكم شامل للجنس مطلقا لكن خص غير المصرين منه بما ذكر
في المواضع الاخر مثل قوله الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك اتوب عليهم وانا التواب

التواب الرحيم وقوله الا من تاب وامن وعمل صالحا فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات
وغير ذلك لا بالخبر بان يكون الخبر مخرجا للهمسر عن كونهم المراد وفيما نقلنا من الحواشي
الشريفية اشارة الى ما ذكرنا حيث قال بقرينة الخبر فجعله قرينة للتخصيص لا مخصصا
قوله الكفر اي بضم الكاف لغة اي بلا ملاحظة المعنى الشرعي ستر النعمة اي الستر
الخاص المقيد بكونه متعلقا بالنعمة ويعبر عنه في الاكثر بالكفران قوله واصله الكفر
بالفتح وهو الستر اي مطلقا عن غير تقييد بكونه ستر النعمة وانما جعل المفتوح اصلا
له لانه عام موضوع لمطلق الستر والمضموم خاص موضوع لستر النعمة والظاهر
ان المطلق العام اصل للمقيد الخاص والمفهوم من الصحاح ان كلا منهما لغة اصلية
لانه قال الكفر ضد الايمان والكفر ايضا جحود النعمة وهو ضد الشكر والكفر بالفتح التغطية
قوله ومنه اي من اجل انه مطلق الستر قيل للزراع والليل كافر اي اطلق عليهما لان الزارع
يستر البذر بالارض والليل يستر الاشياء بظلمته قوله ولكمام الثمرة كافور اي ومنه قيل
ايضا لكمام الثمرة وهو جمع كم بكسر الكاف فيهما كافور وهو فاعول مبالغة الكافر لانه ستره
الطلع وتغطيته النور بفتح النون وتسمى القرية ايضا كفرا لسترها الناس ومنه قوله
عليه السلام اهل الكفور اهل القبور قوله وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول
عليه السلام به هذا تعريف لنوع الكفر وهو كفر من كفر بعد مجيء الرسول لا لمطلق الكفر والدليل
عليه انه لا يتصور انكار ما علم مجيء الرسول به الا في من وجد بعد الرسول وكفر به واما كفر
من كفر قبل مجيء الرسول ككفر ابليس فخارج عنه ثم انه ليس المراد بالانكار الجحود والا لكان
التقابل بين الايمان والكفر تقابل التضاد لكونهما وجوديين فيلزم ان يكون الشاك
وخالي الذهن واسطة بين المؤمن والكافر ولا واسطة بينهما عندنا بل هو موقوفهم انكره
بمعنى جهلته فيكون عبارة عن عدم التصديق عما من شانه ذلك فيكون التقابل بينهما تقابل
العدم والملكة فلا يثبت بينهما واسطة كما هو الحق ثم انك قد عرفت فيما سبق ان المراد بما
علم بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به الخ هو ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة
من غير افتقار الى نظر واستدلال وان كان في نفسه نظريا فخرج ما علم بالاستدلال او بخبر
الواحد فلهذا لا يكفر من صدق بما علم بالضرورة مجيء الرسول به وانكر ما عداه بضرب من التاويل
ومن هذا لا يكفر احد من اهل القبلة لتاويلهم ما عدا الضروريات الدينية قوله وانما

عن

عن لبس الغيار الخ وهو بكسر الغين المعجمة قيل هو قلنسوة طويلة كانت تلبس في ابتداء الاسلام
وهي الان من شعار الكفرة وقيل هو ما يؤخذ به اهل الذمة من تغيير اللباس بان يخيطوا فوق
ثيابهم ما يخالف لونه لونها بموضع لا يعتاد الخياطة عليه كالكتف والزنار بالزاي المعجمة
والنون المشددة خيط مجتمع غليظ فيه الوان تشد في الوسط فوق الثياب والغرض
منه دفع ما يورد ههنا من ان لبس الغيار وشد الزنار كفر وفاقا مع جواز ان يرتكب
امثال هذه الاطوار من غير ان ينكر شيء مما جاء النبي صلى الله تعالى عليه وسلم به فلا يكون
تعريف الكفر بالانكار جامعا وحاصل الدفع ان ما ذكر ونحوه ليس كفرا في نفسه بل الكفر
هو الانكار المذكور لكنه امر باطني لا اطلاع عليه فنصب الشارع امثال ذلك مما يدل
على التكذيب امارات عليه ومعرفات له وجعل حكمه منوطا بها فاطلق عليها الكفر لكونها
علامة للكفر ومظنة للتكذيب كما جعل السفر مناط الحكم المشقة لكونه مظنة للمشقة
وان لم تحصل المشقة فيه ونقل عن المحيط لو نوى الكافر ان يسلم لا يصير مسلما لانه
احداث اعتقاد لم يكن اعتقده فلم تتصل النية بالمنوي فلغت ولو نوى المسلم ان يكفر يصير
كافرا لانه نوى ترك اعتقاده فاتصلت النية بالمنوي فعملت انتهى وللنظر فيه مجال قوله
لا تجري عليها ظاهرا اذ لا دلالة فيه على التكذيب وان فعله بطريق التقليد واللعب
كما يفعله المقلدون في مجالس اللعب والفروسية وبين ارتكاب المنهي عنه حتى لو لم يجعله
الشارع علامة التكذيب وجعل ارتكاب امثال هذا علامة له هو ان الانسان يرتكب فيه الشهوة
وسائر ما يتبعها من القوى فمجرد ارتكاب المنهي والاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او انفة
او كسل سيما اذا اقترن بخوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا يدل على سوء
الاعتقاد فلم يجعل الشارع علامة للتكذيب رحمة وشفقة للمؤمنين واما ارتكاب امثال
ما ذكر من لبس الغيار ونحوه مما لا عذر له في ارتكابه فيدل على سوء اعتقاده فلذا جعل امارة
التكذيب وحكم بكفر من ارتكبه قوله واحتجت المعتزلة بما جاء في القران بلفظ المضي على
حدوثه اي حدوث القران قيل عليه ليس هذا اول ماض وقع في التنزيل فلا وجه لبيان الاحتجاج
ههنا دون قوله وتمام ذوقنا هم بل الذين نعت عليهم انتهى والجواب ان كلا منهما ليس نصا
في المضي اما الذين انعمت عليهم فلان الظاهر ان معنى المنعم عليهم على ما اشار اليه العلماء هناك
حيث قال تعالى قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين انه بدل من الذين على معنى ان المنعم

عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال واما قوله ومما رزقناهم فلا يحتمل ان يكون
ما مصدرية كما قال له البعض قوله لاستدعائه اى المقتضى لا للفظ الماضى لان الاحتجاج لا يدور
على لفظه بل على معناه وكانه قال الماضى المعبر به عن المستقبل تنبيها على تحقق وقوعه لا يكون
حجة قوله سابقة مخبر عنه اى سابقة وقوع النسبة التى اخبرت عنه فيلزم السبق
على الازلى سبقا زمانيا وهو محال قوله واجيب بانه اى الحدوث اللازم من الدليل قوله
مقتضى التعلق اى مما يقتضيه تعلقه بالماضى والمستقبل والحال قوله وحدوثه اى
حدوث التعلق لا يستلزم حدوث الكلام لينا فى قدمه وازليته فان الازلية لا تنافى
التعلق الحادث كما فى العلم فانه ازلى وتعلقه بالمعلوم حادث وتحقيق هذا الجواب
ان كل ما هو كائن من الازل الى الابد ماضيا او مستقبلا او حالا فهو موجود فى علم الله
تعالى فى الازل بهذه الخصوصيات اذ لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من الكليات والجزئيات
فهو باعتبار الوجود العلمى قديم وانما الحادث ظهوره فى الخارج بحيث يترتب عليه
فهو باعتبار انه موجود فى الخارج مسبوق بنفسه باعتبار انه موجود فى العلم سبقا ذاتيا
لا زمانيا فلا يلزم السبق الزمانى على الازلى وكذا الحال فى العلم فان الحادث هو تعلقه بمعنى
ظهور تعلقه القديم لا مطلق تعلقه فانه قديم وبهذا التحقيق يندفع كثير من الشبهات الموردة
على هذا الجواب والله تعالى اعلم بالصواب قوله خبر ان اى مجموع هذا القول خبرها وانما ذكره ولم
يكتف بما بعده كما فى الكشاف ليتميز فى اول الامر من الوجه الاخر وهو ان يجعل هنا جملة
معترضة ويكون خبر ان قوله لا يؤمنون واشار بقوله وسواء اسم الى ان كون هذا المجموع
خبر ان اما بجعل سواء خبرها وما بعده فاعله او بجعله خبرا لما بعده وجعل الجملة خبرا لان ثم انه
اراد بالاسم ما يقابل الصفة اى لفظ سواء اسم لا صفة مشتقة لكنه استعمل بمعنى الاستواء
نعت به نعت لقوله اسم وعبارة الكشاف وصف به والمعبر عنها لان المتبادر منه الوصف
النحوى وهو ليس بمراد ومعنى نعت به جعل نعتا اى عومل معه معاملة النعت فى اجرائه على
الموصوف كما يعامل ذلك مع المصادر قوله كما نعت بالمصادر وفى الحواشى الشريفية اى كما
يجرى المصادر على ما تتصف بها كذلك سواء يجرى على ما يتصف بالاستواء اى يجعل وصفا
معنويا اما نعتا نحويا كما فى كلمة سواء واربعة ايام سواء بالجر والمشهور هو النصب واما
غيره كما فى هذه الاية فان سواء ههنا فى موقع مستو لما خبرا عما قبله ومسند الى ما بعده

كما

كما يسند الفعل الى فاعله فيجب ح توحيده واما خبرا عما بعده فيكون ترك تثنيته لجهة
المصدرية وكانه نبه على ذلك حيث قال اولا مستو عليهم وثانيا سواء عليهم واختار
بعضهم الوجه الثانى لانه اسم غير صفة فالاصل فيه ان لا يعمل ولا يفيد المقصود من الوصف
بالمصادر المبالغة فى شان محالها كانه صارت عين ما قام بها فمعنى قولنا زيد عدل انه
عين العدل كانه تجسم منه واذا اولت بمعنى اسم الفاعل كمستو مثلا فات ذلك المعنى
وكذا ان حملت على حذف المضاف انتهى وقيل فيه نظر اما اولا فلان لفظ سواء ههنا
لا بد ان يكون مأولا باسم الفاعل مثلا كما قال سواء ههنا فى موضع مستو لان سواء اذا كان
محمولا على معناه الحقيقى لا يكون حمله على الذين صحيحا فيكون كاذبا والقرآن برئ منه
واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لو كان مأولا باسم الفاعل تفوت المبالغة تحصل بمجرد حمل
المصدر عليه بحسب الظاهر وان كان مأولا باسم الفاعل لانه اوهم انه عين العدل وهذا يكفى
للمبالغة كما لا يخفى على الفطن انتهى والجواب عن الاول ان الاليق بالبلاغة القرآنية ان
يكون من قبيل التشبيه البليغ فلا يلزم الكذب كما تقرر فى محله وقوله فى موقع مستو
لا يوجب جزما ان يكون مأولا به كما لا يخفى وعن الثانى ان المبالغة المستفادة من التصريح اقوى
مما يستفاد من الايهام هو اليق بشان كلام الملك العلام قوله قال تعالى الى كلمة سواء
استشهاد لكون النعت به كالنعت بالمصادر واكتفى فى الاستشهاد بهذه الاية ولم يورد
ايضا قوله تعالى فى اربعة ايام سواء للسائلين كما فى الكشاف لان الاستشهاد به انما يتم على قراءة
الجر مع ان المشهور هو النصب كما اشار اليه قدس سره قوله رفع اما مصدر بمعنى مرفوع
او على صيغة الماضى واياما كان فهو خبر لقوله وسواء قيل افاده مع انه علم تماما ليعطف عليه
قوله او بانه خبر لما بعده والتخيير بان ما علم تماما هو ان هذا المجموع خبر لان وقد سبق انه اعم
من ان يكون سواء خبرا لان وما بعده فاعله او يكون ما بعده مبتدأ وسواء خبرا له مقدما عليه
ويكون الجملة خبرا لان فالمعلوم تماما اعم منه فتذكر قوله وما بعده وهو قوله ءانذرتهم
ام لم تنذرهم قوله كانه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم الخ اشار به الى ان الفعلين
قائمان مقام المصدرين والتعبير بالفعل لما سيجئ قوله والفعل انما يمتنع الاخبار الخ قال
فى الكشاف فان قلت الفعل ابدا خبر لا مخبر عنه فكيف صح الاخبار عنه فى هذا الكلام ثم اجاب
عنه بما حاصله ما ذكره المص بقوله والفعل انما يمتنع وقال قدس سره لما حكم بان قوله ءانذرتهم

ام لم تنذرهم مرفوع المحل اما على الفاعلية او على الابتداء مع تقديم الخبر توجه عليه اسولة
الاول ان الفعل كيف وقع مخبرا عنه ومسندا اليه فاعلا او مبتدا الثاني ان ما ذكره
يبطل تصدر الاستفهام الثالث ان الهمزة وام موضوعتان لاحد الامرين وما يسند
اليه سواء يجب ان يكون متعددا فصرح بالسؤال الاول واجاب عنه وعقبه بما
هو جواب عن الاخيرين انتهى ولما كان دأب المص الاكتفاء بذكر الجواب عن الاول
بقوله والفعل انما يمتنع الخ وعقبه بما هو جواب عن الاخيرين بقوله وحسن دخوله
الخ وسيجيء تقريره قوله اذا اريد تمام معناه وهو مجموع امور ثلثة الزمان والحدث
المقرون به ونسبة الى الفاعل المعين ووجه امتناع الاخبار عنه اذا اريد هذا المجموع
هو عدم استقلاله بالمفهومية لاشتماله على النسبة التي هي معنى حرفي لكونها آلة الملاحظة
طرفيها ومرآة لتعرف حاليهما وقد تقرر ان صحة الاخبار عن الشيء يتوقف على كونه مستقلا
بالمفهومية وتفصيله على ما ذكره قدس سره في بعض كتبه ان الفعل التام كضرب مثلا مشتمل
على حدث كالضرب وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله وتلك النسبة ملحوظة بينهما على انها
آلة لملاحظتهما على قياس معنى الحرف وهذا المجموع اعني الحدث والنسبة الملحوظة بذلك
الاعتبار غير مستقل بالمفهومية فلا يصح ان يحكم عليه بشيء ولا ان يحكم به نعم جزؤه اعني الحدث
وحده ماخوذ في مفهوم الفعل على انه مسند الى شيء اخر فصار الفعل باعتبار جزئه محكوما به
واما باعتبار مجموع معناه فلا يكون محكوما عليه ولا به اصلا قوله اما لو اطلق واريد به
اللفظ الخ اطلاق الفعل وارادة لفظه يكون على وجهين احدهما ان يكون المراد مجرد نفس
اللفظ من غير اعتبار معناه كقولك ضرب ثلاثي فان كونه ثلاثيا امر يعرضه من غير اعتبار المعنى
لمشاركة المهمل له فيه مثل جسق وثانيهما ان يراد به لفظه لكن باعتبار معناه نحو ضرب
فعل ماض فان كونه فعلا ماضيا وان عرض للفظه لكنه باعتبار معناه ومن هذا القبيل
قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا فان المراد المقولية العارضة لهذا اللفظ باعتبار معناه
قوله او مطلق الحدث المراد بالاطلاق ما هو بالقياس الى الفاعل بان لا يكون مقيدا
بكونه منسوبا الى الفاعل فلا ينافي كونه مقيدا بالمخاطب لظهور ان ليس المراد في قولك
تسمع بالمعيدي مطلق السماع بل سماعك قوله على الاتساع قيل متعلق بارادة مطلق الحدث فانها
المبنية على التوسع والتجوز لا بارادة اللفظ اقول الظاهر انه متعلق بهما فان ارادة اللفظ ليست

باعتبار

باعتبار ان اللفظ موضوع لنفسه على ما حققه الشريف قدس سره فيكون تجوزا قوله
كقوله تعالى واذا قيل لهم امنوا ويوم ينفع الصادقين الاول مثال لما اريد به اللفظ
لكن باعتبار معناه كما عرفت والثاني مثال لما اريد به الحدث المطلق على طريق اللف
والنشر المرتب جمع بينهما مع كونهما مثالين مختلفين لكونهما من كلام الله تعالى كما انه
فصل قولهم تسمع الخ مع انه مثال لما اريد به مطلق الحدث مثل يوم ينفع الصادقين اشارة
الى انه من كلام العرب قوله تسمع بالمعيدي خير من ان تراه يروى تسمع وان تسمع ولان تسمع
صرح به الميداني في الامثال وهو مثل يضرب لمن له صيت واشتهار فاذا رأيته ازدرته
قيل اصل هذا المثل للمنذر بن ماء السماء قاله لشقة بن ضمرة سمع بذكره فلما رآه اقتحمته
عينه فقال ان تسمع الخ فارسله مثلا فقال له شقة ان الرجال ليسوا بجزر يراد فيهم
الاجسام وانما المرء باصغريه قلبه ولسانه فاذهبه مثلا واعجب المنذر بما رأى
من عقله وبيانه والمعيدي تصغير معدي بتشديد الدال اسم حي وكان الكسائي يرى التشديد
في الدال في التصغير ايضا وقال ابن السكيت يخفف الدال في التصغير استثقالا
للجمع بين التشديدين مع ياء التصغير لو اجتمعت تشديدة الحرف وتشديدة ياء النسبة
مع ياء التصغير وجب تخفيف الحرف قوله وانما عدل ههنا عن المصدر الخ جواب
عما يقال ان الفعل لما كان مأولا بالمصدر فما وجه العدول عن صريح المصدر الى ما يؤول
اليه وتقرير الجواب ان في العدول ايهام التجدد بل ان اراد التجدد بمعنى الحدوث فهو محقق
لا موهم وان اراد بمعنى الاستمرار التجددي فلا يوهمه الماضي وجوابه ان هذا الماضي بمعنى
المضارع بقرينة قوله لا يؤمنون لكنه نظر الى ظاهر الصيغة فذكر الايهام انتهى وهذا اولى
مما قيل وانما قال ايهام لان حقيقة التجدد انما يحصل اذا استعمل الفعل في معناه حقيقة
لا توهم انه اذا استعمل في معناه تحصل حقيقة التجدد وقد عرفت التفصيل قوله
وحسن دخول الخ الظاهر انه بصيغة الماضي ويجوز ان يكون بصيغة المصدر مجرورا
معطوفا على ايهام التجدد وايا ما كان ففيه اشارة الى دفع السؤالين الباقيين وتقريره
على ما في الحاشية الشريفية انهما اي الكلمتين قد انسلخ عنهما ههنا معنى الاستفهام
بالمرة حتى زال عنهما الدلالة على احد الامرين وصارتا لمجرد معنى الاستواء فان اللفظ
الحامل لمعنيين قد يتجرد لاحدهما ويستعمل فيه وحده كما في صيغة النداء فانها كانت

للاختصاص الّذانى فجردت لمطلق الاختصاص وفى هذه الاية كما خولف لفظ الفعل وأريد به
الحدث مضافا الى ما بعده فحج الاخبار عنه كذلك خولف لفظتا الهمزة وأم فجردتا عن معنى
الاستفهام لمعنى الاستواء فبطل اقتضاء صدر الكلام وذاك كونهما لاحد الامرين انتهى قوله
لتقرير معنى الاستواء تاكيد، علة لقوله وحسن وجعله متعلقا بالدخول كما فعله بعضهم
ركيك ثم انه اقتصر فى الكشاف على كونهما لمجرد الاستواء والمصنف زاد عليه كونهما لتقرير معنى
الاستواء وتاكيده قيل هذا على تقدير الفاعلية ظاهر واما على تقدير المبتدائية فالوجه
انه لما اخر المبتداء لفظا فذكر ما يتضمنه الخبر المقدم مع المبتداء لا يجعل الخبر لغوا بل
مقررا ومؤكدا وظن بعضهم ان ما ذكره المصنف ما ذكره شراح الكشاف وليس كذلك لان
الاستواء المستفاد منام والهمزة عندهم غير ما يستفاد من كلمة سواء فلا تاكيد ولا تقرير
انتهى اذ ديما ذكره الشراح ما فى الحواشى الشريفية وغيرها حيث قال لا يقال فعلى ما ذكرتم يؤل
المعنى الى ان المستويين سواء وانه تكرار بلا حاصل لانا نقول بل المعنى ان المستويين فى صحة الوقوع
مستويان فى عدم النفع وتحريره ان ها تين الكلمتين دلتا على الاستفهام والاستواء الامرين فى العلم
بالوقوع وبصحته ايضا فنقلتا الى مجرد استوائهما فى صحة الوقوع من غير استفهام واعتبار علم
واخبر عنهما بسواء على انه مقيد بعدم النفع او بما يجرى مجراه مما يناسب المقام انتهى فما ذكره من
الزيادة على ما ذكره هذا القائل هو ان هذا الاستواء الذى حرر ناله هو عين ما يستفاد من كلمة
سواء لا غيره فهو لتقريره وتاكيده فلا يلزم التكرار بلا حاصل فتامل وكن الفيصل قوله كما
جردت حرف النداء عن الطلب الخ، تانيث الفعل المبنى للمفعول بالحاق تاء التانيث الساكنة
فى اخره مع ان مسنده الى الحرف الذى هو مذكر باعتبار تاويله بالكلمة او الاداة ثم ان الظاهر
ان المراد بالحرف هو الحرف الاصطلاحى على ما يدل عليه عبارة شرح الوافى حيث قال وقد يجرد
النداء عن معنى الدعاء والطلب الاقبال بحذف حرفه للاختصاص الذى كان ثابتا له قبل
الحذف فان المنادى مختص بالخطاب من بين امثاله كنداء الشخص نفسه فانه ليس المراد منه حقيقة
النداء وهو طلب الاقبال وانما هو الاختصاص ومن ذلك نحو انا افعل كذا ايها الرجل انتهى فمعنى
كلام المصنف انه جردت حرف النداء التى كانت فى المنادى قبل الحذف عن الطلب لمجرد الاختصاص
ثم حذفت فلا يرد ان باب الاختصاص لم تجرد فيه اصلا وانما الاسماء فيه شابهت المنادى وهى
التى جردت لا الحرف قوله ايتها العصابة، فى القاموس والعصبة بالضم من الرجال والخيل والطير

مابين

ما بين العشرة الى الاربعين كالعصابة بالكسر انتهى ومعنى قولهم اللهم اغفر لنا ايتها العصابة
تخصيص لضمير لا لطلب العصابة اى مختصا هذه العصابة بالمغفرة لهم وفى الرضى العرض من قولهم
فى معرض التفاخر انا اكرم الضيف ايها الرجل بيان اختصاص مدلول ذلك الضمير من بين
امثاله بما نسب اليه ومجموع ايها الرجل فى باب الاختصاص فى محل النصب لوقوعه موقع
الحال اى مختصا من بين الرجال باكرام الضيف ولا يجوز فى باب الاختصاص اظهار حرف النداء
مع اى لانه لم يبق فيه معنى النداء انتهى قوله والانذار التخويف من عذاب الله يعنى ان الانذار
فى اللغة مطلق التخويف لكن اريد به فى القران التخويف الخاص وهو ما كان من عذاب الله تعالى
وتحقيقه ان الانذار افعال من نذر كفرح معناه علم موضع الخوف فالانذار المأخوذ منه معناه
اعلام موضع الخوف ويلزم التخويف منه واريد فى القران التخويف الخاص قوله وانما اقتصر عليه
دون البشارة، اى انما اقتصر على الانذار فى طرفى الايجاب والسلب ولم يقتصر على البشارة كذلك
قوله لانه، اى لان الاقتصار ايجابا وسلبا على الانذار دون البشارة كذلك، اوقع فى القلب واشد
تاثيرا فى النفس، وقوله من حيث ان دفع الضرر، بيان لوجه الاوقعية والاشدية اى دفع الضرر
المستفاد من الانذار اهم من جلب النفع المستفاد، من البشارة وقوله، فاذا لم ينفع فيهم
ليس تفريع بل من تتمة الدليل اى اذا لم ينفع الانذار فيهم كانت البشارة اولى بعدم النفع فقوله
بعدم النفع متعلق بقوله اولى لا بالبشارة واما الجمع بينهما فلا معنى له لدخول كل منهما
فى سلب الاخر فلذلك ترك وجه الجمع بينهما قوله وقرئ بتحقيق الهمزتين، من التحقيق القافيه
وفى الكشاف والتخفيف اعرب اى ادخل فى العربية من تحقيق الهمزتين والمصنف اسقطه لان
القراءة بحذف الاستفهامية سيجئ فلا حاجة اليه ثم ان القارى بالتحقيق هو ابن عامر
وعاصم وحمزة والكسائى قوله وتخفيف الثانية، اى وقرئ بتخفيف الهمزة الثانية اعنى
همزة الافعال مع تحقيق الهمزة الاولى وهذه قراءة ابن كثير ونافع وابى عمرو وهشام ولما كان
تخفيف الهمزة على ثلثة انواع بجعلها بين بين وبقلبها وبحذفها وكان اصل الانواع جعلها بين
بين لكونه تحقيقا مع بقاء الهمزة بوجه قدمه والمراد بجعلها بين بين جعلها بينها وبين حرف
حركتها فيجعل بين الهمزة والواو ان كانت مضمومة نحو رؤف وبينها وبين الالف ان كانت مفتوحة نحو
سال وبينها وبين الياء ان كانت مكسورة نحو سئل قوله وقلبها الفا، اى وقرئ بتخفيف
الهمزة الثانية بقلبها الفا وهى قراءة ورش لكنا اشبع الالف اشباعا مازائدا على مقدار الالف

اريد به التخويف
صح

المعتاد ليكون الاشباع فاصلا بين الساكنين قوله وهو لحن اى خارج عن قاعدتهم غير مطابق لما تقرر عندهم من عدم قلب الهمزة المتحركة وعدم جواز اجتماع الساكنين على غير حده ومنه الاينافى كون القراءة به صحيحة ومتواترة عنه عليه السلام فان من اللغات ما هو مختصة به صلى الله تعالى عليه وسلم مع تواتره عنه ومنه غريب الحديث فلا يرد ان هذا المعنى فيما هو من القراءة السبعة الثابتة بالتواتر وهو كفر وقد يجاب بان التواتر ما نقل بين دفتى مصحف الامام وهذا من قبيل الاداء ونحوه المد والامالة وتخفيف الهمزة بين بين قوله لان المتحركة لا تقلب قد عرفت ان المراد انه لا تقلب على مقتضى قاعدتهم وانه لا ينافى صحتها وتواترها عنه عليه السلام قوله ولانه يؤدى الى اجتماع الساكنين وهما الالف المقلوبة والنون قد عرفت ان من تقلبها الفا يشبع الالف اشباعا زائدا على القدر المعتاد فى الالف ليكون فاصلا بين الساكنين ويقوم مقام الحركة قوله على غير حده اى حد الاجتماع وهو ان يكون الاول حرف لين والثانى حرفا مدغما نحو ولا الضالين ووجه جواز اجتماع الساكنين ح هو ان الساكن فيه يرجع عن المتحرك قوله وبتوسيط الف بينهما محققتين اى وقرئ بتوسيط الف بين الهمزتين حال كونهما محققتين مع الالف الاول فقط وهذا قراءة قالون وهشام قوله وبتوسيطها والثانية بين بين اى وقرئ بتوسيط الالف بينهما حال كون الهمزة الثانية فقط بين بين مع تحقيق الاولى قوله وبحذف الاستفهامية اى مع حركتها بقرينة انه اعتبر فيما يقابله حذفها وحدها وفى الحواشى الشريفية هذه القراءة والتى بعدها من الشواذ والبواقى من السبع المتواترة وانما جعل المحذوف همزة الاستفهام لكثرة حذفها دون حذف همزة الافعال فى الماضى قوله وبحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها اى وقرئ بحذف الهمزة الاستفهامية فقط والقاء حركتها التى هى الفتح على الساكن الذى قبلها وهو الميم فتكون القراءة عليهم بفتح الميم وبجعل همزة انذرتهم بين بين وهى قراءة حمزة فى الوقف وما فى الحواشى الشريفية من ان الظاهر ان الضمير فى قوله والقاء حركته راجع الى حرف الاستفهام المحذوف فتكون القراءة ح بفتح الميم والهمزة معا وهى مع كونها غير مروية عن احد مخالفة للقياس موجبة للتثقل فلذلك قيل هذا الضمير للحرف الذى بعد حرف الاستفهام فتكون القراءة عليهم انذرتهم بفتح الميم وسكون النون بلا همزة اصلا ويشهد له قوله كما قرئ قد افلح انتهى فانما يتاتى فى عبارة الكشاف

حيث

حيث استشهد بقوله قد افلح واما عبارة القاضى حيث حذف الاستشهاد المذكور فصريحة فى ان الضمير فى حركتها للاستفهامية فيكون هذا قراءة حمزة على ما ذكرنا قوله جملة مفسرة اما خبر محذوف اى هذه الجملة جملة مفسرة او خبر لقوله لا يؤمنون بتاويل هذا القول اى قوله لا يؤمنون جملة مفسرة وهى على ما صرح فى مغنى اللبيب الفضلة الكاشفة لحقيقة ما تليه نحو واسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا الا بشر مثلكم فجملة الاستفهام مفسرة للنجوى لانه هل ههنا للنفى وصاحب الكشاف عبر عن الجملة المفسرة المؤكدة والمص عدل عنه لانهم انما عبروا عن هذا القسم عن الجملة بالجملة المفسرة لا المؤكدة قوله لاجمال ما قبلها اما متعلق بقوله مفسرة وصلة له واما تعليل لصحة كونها مفسرة والمراد بما قبلها قوله سواء عليهم الاية قوله فيما فيه الاستواء متعلق بالاجمال يعنى ان قوله سواء عليهم الاية مجمل فى ان استواء الانذار وعدمه فى اى شئ ففسره بقوله لا يؤمنون فبين انه فى عدم الايمان قوله فلا محل لها اى اذا كانت هذه جملة مفسرة فلا محل لها من الاعراب لان النحاة عدوا الجملة المفسرة من الجمل السبع التى جعلوها مما لا محل له من الاعراب وتفصيلها فى مغنى اللبيب قوله او حال مؤكدة وهى التى لا تنتقل من صاحبها ما دام موجودا غالبا نحو زيد ابوك عطوفا فان العطوفية لا تنفك عن الاب فى غالب الامر وانما سميت مؤكدة لانها تؤكد وتقرر مضمون الجملة السابقة وهى ههنا قوله سواء عليهم فانه يدل على عدم ايمانهم فيقرره قوله لا يؤمنون ويقابلها الحال المنتقلة فانها قيد للعامل والمص زاد هذا الاحتمال على الكشاف فكانه حاول بذلك الرد على ابى حيان حيث استبعد كونه حالا فاشار الى ان الاستبعاد فيما اذا كانت حالا منتقلة واما اذا كانت مؤكدة فلا قوله او بدل عنه اى عما قبله اغنى خبر ان بدل الكل من الكل وهذا ايضا مما زاده على الكشاف استتبعه تجويز كونه حالا مؤكدة لانه يؤدى مؤدى الحال المؤكدة قوله او خبر ان اى او قوله لا يؤمنون خبر ان قوله والجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم يعنى ان الجملة الكائنة قبل جملة لا يؤمنون على تقدير كونها خبر ان جملة معترضة بين اسم ان وخبرها وهى جملة يؤتى بها فى اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى لافادة الكلام تقوية وتسديدا كالاشعار بعلة الحكم ههنا وهو عدم الايمان فان علة عدم الايمان هى قساوة قلبهم بحيث لا تنفعهم الايات والنذر وهى ايضا من الجمل السبع التى لا محل لها من الاعراب وتمام تفصيلها فى مغنى اللبيب والمص اخر هذا الاحتمال الكونه اضعفها كما انه قدم الاول لكونه اقواها

ولهذا قال قدس سره جملة لا يؤمنون تأكيدا وبيانا للاستواء في عدم الاجداء او لمن ان يجعل
خبرا وما قبله اعتراضا لان ما تقدمه اقوى واظهر منه في افادة ما سيق له الكلام فالحرى
ان يكون هو خبرا فيه لا معترضة انتهى قوله والآية مما احتج به من جوز تكليف ما لا يطاق تحقيق
المقام يتوقف على معرفة معنى التكليف ومراتب ما لا يطاق فاما التكليف فمعناه طلب تحقق
الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه واما مراتب ما لا يطاق فمثل على ما في المواقف
اقصاها ما يمتنع لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم واوسطها ما يمكن
في نفسه ولا يمكن من العبد حقيقة كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وادناها ما تعلق
علم الله تعالى بعدم وقوعه وتعلقت ارادته بعدمه واخبر بعدمه والتكليف بالثالثة يجوز
ويقع بالاتفاق وبالثانية لا يقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة واما الاولى فجمهور
المحققين ذهبوا الى ان التكليف بها غير جائز وذهب بعضهم الى جوازه واحتج عليه بهذه الآية
بانها تدل على الوقوع وهو ادل دليل على الجواز قوله فانه سبحانه اخبر الخ بيان لوجه الاحتجاج
بالآية على ذلك الجواز وحاصله انه تعالى اخبر عن عدم ايمانهم مع امرهم بالايمان فلو آمنوا لانقلب
خبره تعالى كذبا وهو ممتنع لذاته لاستلزامه انقلاب الحقيقة والحال انهم امروا به يشمل
الايمان بعدم ايمانهم وهو ايضا ممتنع لذاته لانه جمع بين الضدين فقد كلفوا بالممتنع بالذات
من وجهين قوله والحق ان التكليف بالممتنع وان جاز عقلا الخ يريد به تحقيق المقام وان ما ادعاه
المستدل واثبته بحسبه نعم لا تدل الآية عليه في نفس الامر قوله من حيث ان الاحكام اي
الشرعية لا تستدعي اي عندنا غرضا اي علة غائية وان اشتملت على حكم ومصالح لا تحصى
على ما حقق في موضعه قوله سيما الامتثال اي لا تستدعي شيئا من الغرض فضلا عن الغرض الخاص
وهو الامتثال ولذا جاز النسخ قبل التمكن واستدل عليه بقصة ابرهيم على نبينا وعليه السلام حيث
امر بذبح ولده ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل وقد حقق ذلك في الاصول قوله لكنه غير واقع بالاستقراء
وقد دلت الآيات والاحاديث ايضا على عدم وقوعه كما فصل في موضعه فلا اقتصار على الاستقراء لاحتمال
ان تكون الآيات والاحاديث مما أوله قوله والاخبار بوقوع الشيء الخ اشارة الى جواب الاستدلال
بانه لا يثبت المدعى بحسب الواقع لان الاخبار بعدم وقوع الشيء وان كان المخبر هو الله تعالى
لا يستلزم الامتناع الذاتي الذي هو محل النزاع بل انما يستلزم الامتناع بالغير وهو لا ينافي
الامكان الذاتي وكون الشيء مقدورا للفاعل كما ان الاخبار بوقوعه لا يجعله واجبا بالذات

فلا يلزم

فلا يلزم من الاخبار بعدم ايمانهم مع الامر بايمانهم الشامل لايمانهم التكليف بقلب الحقائق ولا بجمع
الضدين لان الكذب انما يلزم اذا وقع خلاف المخبر عنه والتكليف لا يقتضي وقوعه لانه
لا يقتضي ايقاعه بل انما يقتضي القدرة عليه والاخبار عن عدمه لا ينفي تلك القدرة فهم لم يكلفوا
الا بتصديقه وهو ممكن في نفسه لكن علم الله تعالى انهم لا يصدقونه ولم يخبروا ايضا بعدم ايمانهم
بل الله تعالى اخبر به للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم كما اخبر لنوح عليه السلام بقوله لن يؤمن من قومك
الا من قد آمن وبعد علمهم اياه باخبار الرسول عليه السلام اياهم لا يكونون مكلفين بالممتنع لذاته
اصالة وهو المحال بل اللازم من تكليفهم به تبعا من حيث انهم بالتبع بالكف عن الايمان وبما حققنا
ظهر ان ما ذكره جواب عن الوجهين جميعا اعني لزوم انقلاب خبره كذبا ولزوم الجمع بين الضدين
وان الثاني متفرع على الاول قوله كاخباره تعالى عما يفعله هو او العبد باختياره وتحقيقه
ان الاخبار عن الشيء حكم عليه بمضمون الخبر وذلك الحكم تابع لارادة الحاكم اياه وارادته تابعة
لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره او تركه باختياره
فعله او تركه باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب المتبوع ايجابا يؤدي الى القسر
والالجاء بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع فعلى اي نحو وحيثية سيقع المعلوم في الخارج
في الزمان المستقبل كان العلم الازلي متعلقا به على نحو هذه الحيثية فالعلم به على هذه الحيثية
لا يوجب كونه مقسورا عليها وقد حقق هذا في محله قوله وفائدة الانذار اي الانذار المأمور به الرسول
عليه السلام في قوله تعالى وانذر الناس بعد العلم اي علم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بانه
اي الانذار لا ينجع اي لا يؤثر فيهم من نجع فيه الواعظ والدواء اي دخل واثر وتقرير الجواب
ان في الانذار فائدتين الاولى الزامهم الحجة لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلا يتأتى لهم ان
يقولوا انا كنا عن هذا غافلين لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين والثانية
حيازة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم واحاطته فضل الابلاغ اي كمال الابلاغ فانه كان له ان يخص
من ينفع فيه ومن لا ينفع فيدل على عموم رسالته عليه او المراد بفضل الابلاغ ثوابه فان الدعوة
الى طريق الحق من عظائم الطاعات ينال به المرء كثرة المثوبات قوله ولذلك قال الخ اي لما ذكر من الفائدتين
جعل استواء حالتي الانذار وعدمه بالنسبة اليهم خاصة لا بالنسبة اليه صلى الله تعالى
عليه وسلم لحصول الفائدة له عليه السلام في حالة الانذار دون حالة عدم الانذار فقصر
الفرق انه اختار لفظ عليهم للاشارة الى ان الاستواء في عدم الايمان انما يعتبر بالنسبة اليهم لا الى الرسول

واما بالنسبة اليهم عليه السلام فلا استواء وليس الغرض ان الاستواء في عدم الايمان كان متحققا بالنسبة الى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لكن اختار لفظ عليهم على عليك لهذه النكتة فلا يرد ما يقال الاولى لا يصح ان يستوي على الرسول عليه السلام الانذار وعدمه في عدم ايمانهم ولا معنى له فلا يكون اختيار عليهم على عليك لما ذكره **قوله** وفي الاية اخبار بالغيب اي بالامر الغائب الذي هو عدم ايمانهم على ما اي على الوجه الذي هو اي ذلك الغائب ملتبس به وهو استمرار الكفر الى ان يموتوا **قوله** ان اريد بالموصول اشخاص باعيانهم اي اذا كان تعريفا لموصول للعهد واريد به ناس باعيانهم كابي جهل وابي لهب والوليد بن المغيرة واحبار اليهود تكون الاية اخبارا بان هؤلاء المعينين يموتون على عدم الايمان وكان كما اخبر فكان فيها اخبار بالغيب واما اذا اريد به تعريف الجنس لم يكن عبارة عن الاشخاص المعينين بل عن المصممين على الكفر فالاخبار عنهم بانهم لا يؤمنون ليس اخبار بالغيب بل هو اخبار عن الشيء بما يصير اليه عاقبته لوجود ما يقتضيه ويوجبه **قوله** فهي من المعجزات اي الاية على هذا الاحتمال من معجزات الرسول عليه السلام لا مطلقا حتى يرد ان المحتمل لا يكون معجزا كما قيل **قوله** تعليل للحكم السابق اشارة الى وجه الفصل وترك العطف يعني انها جملة مستأنفة وقعت جوابا للسؤال عن علة الحكم المتقدم وهو تسوية الانذار وعدمه في انهم لا يؤمنون فكانه قيل ما علة هذا الحكم فاجيب بان الله ختم على قلوبهم لكن هذا علة قريبة لها والعلة البعيدة هو غيهم وانهماكهم كما سيصرح به وعلى تقدير ان يكون لا يؤمنون خبرا ويكون قوله سواء عليهم الخ جملة معترضة لبيان علة الحكم يكون الحكم السابق ايمانهم ويكون الختم المذكور علة لهذه العلة **قوله** وبيان لما يقتضيه عطف تفسير للتعليل لان معناه بيان العلة وهي تتناول الباعث والمقتضي ففسره بالمقتضي **قوله** والختم الكتم تعريف لفظي للختم وبيان له بما يرادفه على ما هو شان التعاريف اللفظية لان الكتم من جملة معانيه اللغوية على ما في القاموس حيث قال وبامره كتمه فاشار المصنف بيانه الى ان المراد ههنا بالختم دون سائر المعاني وفي الكشاف الختم والكتم اخوان ذهب اكثر شراحه الى ان معناه ان بينهما اشتقاقا اكبر لاشتراكهما في العين واللام وتناسبهما في اصل المعنى لان في الختم على الشيء وهو ضرب الخاتم عليه كتمانه والظاهر ان مراده ايضا انهما مترادفان وما في سورة الفاتحة من ان الحمد والمدح اخوان فانما اوله بعض الشراح هناك بالتلاقي

في الاشتقاق

في الاشتقاق الاكبر لضرورة دعت اليه اذ على تقدير الترادف لا يعلم انه في العموم او الخصوص واما ههنا فلا ضرورة تدعو اليه فيحمل على ظاهره مع انه قدس سره حمله فيما سبق ايضا على التلاقي ولم يرض بما ذكره بعض الشراح الا انه لا يتوجه ههنا خدشة وهي ان من جملة معانيه اللغوية على ما في القاموس ختم على قلبه جعله لا يفهم شيئا وهو انسب للارادة ههنا من الكتم **قوله** سمي به الخ ولما كان مدار التعريف اللفظي على الترادف على ما حقق في محله وكان معنى الترادف اتحاد اللفظين في المسمى استدل على ترادف الختم والكتم باتحاد مسماهما فقال سمي به اي بالختم الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه لانه اي الاستيثاق كتم فدل ذلك على ان مسمى الختم والكتم واحد وهو الاستيثاق اي احكام الاغلاق ونحوه وقد عرفت ان ذلك هو معنى الترادف فثبت انهما مترادفان وهو المدعى هذا غاية توجيه كلام المصنف وقوله بضرب الخاتم عليه انما متعلق بقوله الاستيثاق او صفة له **قوله** والبلوغ مرفوع وقوله اخره منصوب به وقوله نظرا علة لسمي المقدر ثم اختلف في عطف قوله والبلوغ فقيل هو عطف على الكتم يعني ان الختم يستعمل في معنى الكتم وفي معنى اخر الشيء اول ويؤيده انه ذكر في القاموس البلوغ اخر الشيء من جملة معانيه وقيل عطف على الاستيثاق اي كما سمي بالختم الاستيثاق سمي به البلوغ اخر الشيء نظرا الى ان الختم اخر فعل يفعل في ضبطه وحفظه فيكون الحاصل ان الختم كما يطلق على ما يرادف الكتم كذلك يطلق على معنى اخر وهو البلوغ اخر الشيء ويحتمل ان يكون ذلك بطريق النقل من الكتم بجامع الكتم تامل **قوله** والغشاوة فعالة اي على وزن فعالة بكسر الفاء وقوله من غشاه بالتشديد من التغشية كما ان غطاه من التغطية وقوله بنيت اي فعالة سواء كانت غشاوة او غيرها لما يشتمل على الشيء اشتمالا حقيقيا كلا كالعصابة من عصب القوم بفلان اي احاطوا به او بعضا كالعمامة فانها بنيت لما يشمل الرأس وهو بعض الشخص او اشتمالا حكميا كلا او بعضا كالخلافة والامارة **قوله** ولا ختم ولا تغشية الخ رد على من حمل الكلام على الحقيقة من اصحاب الظواهر كذا في الحواشي الشريفية ونقل عن بعض المشايخ ان القلب على هيئة الكف ينقبض مع زيادة الضلال اصبعا اصبعا فيصير مختوما وذلك قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وقيل انما لم يحملوها على الحقيقة تحاشيا عن نسبة الظلم الى الله تعالى وقال بعض المحققين من الصوفية ما حاصله انه توهم لزوم الظلم لعدم الاطلاع على سر القدر وحقيقة الايجاد فان الاستعداد الازلي فانقص من فيضه الاقدس فاعيان الكفار لا يمكن ايجادها

لا على ما هم عليه من التجافي والبعد عن الحق كالبهايم فايجادهم على خلاف ذلك محال وابقاؤهم
في كتم العدم ترك للخير الكثير لاجل الشر القليل اذ في الوجود مصالح لا تحصى فكما لا يلزم من
ان لا يكون الناس كلهم انبياء واولياء ظلم فكذلك ههنا فوصفهم بالختم على قلوبهم
واسماعهم وتغشية ابصارهم عبارة عن ايجادهم على مقتضى اعيانهم فكما لا يمكن ان يكون
الحنظل بطبعه حلوا وله خاصية الحنظل فكذلك لا يمكن ايجاد الكافر مؤمنا وله خاصية
الكافر قوله وانما المراد بهما ان يحدث الله تعالى الخ اي ليس المراد بالختم والتغشية
ع الا المعنى المجازي وهو ان يحدث الله تعالى في نفوسهم اي اشخاصهم فيتناول القلوب و
السمع والابصار قوله هيئة اي صفة شبيهة بنقش الخاتم نظرا الى القلوب والاسماع
وبالغشاوة نظرا الى الابصار وقوله تمرنهم اي تعودهم وتخلقهم متمادين ومصرين
من التمرين وهو التعويد والتمرن التعود وهو في محل النصب على انه صفة قوله هيئة وقوله
على استحباب الكفر اشارة الى ضرر تلك الهيئة واخلالها بالقوة النظرية كما ان قوله والمعاصي
اشارة الى اخلالها بالقوة العملية وقوله واستقباح مجرور معطوف على قوله استحباب
الكفر والمعاصي نعني الايمان اشارة الى مكمل القوة النظرية وقوله والطاعات اشارة
الى مكمل القوة العملية والحاصل ان تلك الهيئة تؤدي الى استحباب ما يخل بالقوتين واستقباح
ما يكملهما قوله بسبب غيهم متعلق بقوله ان يحدث والغي الضلال قوله وانهماكهم اي
لجاجهم وتوغلهم وقوله في التقليد اي باباتهم واسلافهم الكفرة وقوله واعراضهم عن
النظر الصحيح اي المنجي عن ظلمات الجهل والحاصل ان احداث تلك الهيئة في ذواتهم عقوبة عاجلة
لهم مسببة عن ضلالهم وعصيانهم ولعذاب الاخرة اشد وابقى قوله فتجعل قلوبهم بحيث الخ
النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها تجعل بتاء المفرد المؤنث فيكون المضارع مرفوعا معطوفا
على قوله تمرنهم ويكون الضمير المستتر فيه راجعا الى الهيئة فيكون الاسناد مجازيا وفي بعضها
بياء المفرد المذكر فيكون منصوبا معطوفا على قوله ان يحدث ويكون الضمير المستتر فيه
راجعا الى الله فيكون الاسناد حقيقيا قوله واسماعهم بالنصب معطوف على قوله قلوبهم
وقوله تعاف اي تكره وتنفر عنه وقوله فتصير اي القلوب والاسماع قوله وابصارهم
بالنصب معطوف على قوله قلوبهم او على قوله اسماعهم على اختلاف الرايين في مثله قيل لا يخفى
ان الكراهة استماع الحق ليس للاسماع بل للقلوب القاسية وشان الاسماع استماع الكلام واما

الكراهة

الكراهة فهو للقلب لكنا وكذا نقول ان اجتلاء الايات ليس لابصار المستبصرين بل
لقلوبهم وليس لابصارهم الا ادراك المبصرات ولا فرق في نفس الادراك البصري بين
نفس المستبصر وغيره فلو نظمهم في الختم على الاسماع ولا في الغشاوة على الابصار بما ذكره والاولى
ان يقال ان للابصار والاستماع تأثيرا في القلب فانه اذا سمع فيكون المراد بالختم والتغشية ان
الله تعالى خلق هيئة في الاسماع والابصار تمنع تأثير ما حصل منه في القلب وما له الشريف
المذمومة انه مع الاسماع الحق ونبوها عن الاصغاء اليه وكراهتها الاستماع يدل على عدم
نفوذ الحق فيها لاجل هيئة حادثة فيها مانعة من النفوذ مؤيد من وجه لما ذكرنا انتهى واجيب
بان هذا صحيح لكن القران نزل على عرف العرب قوله لا تجتلي الايات اي لا تنظر اليها مجلوة يقال
اجتليت العروس اذا نظرت اليها مجلوة مكشوفة ويقال ايضا لتجلي العروس اي عرضها مجلوة
مكشوفة اي لا تعرض اعينهم على انفسهم الايات مكشوفة بل مستورة بغطاء الشبهة والشكوك
والمراد بالايات الايات التكوينية بدليل قوله المنصوبة في الافاق والانفس لا التنزيلية و
لا يخفى ما فيهم قوله فيصير كانما غطي عليها الخ لم يوجد في بعض النسخ قوله فيصير فيكون
قوله كانما غطي عليها بدلا من قوله لا تجتلي الذي هو مفعول ثان لتجعل قوله ويحال بينها
وبين الابصار اي وقت الحيلولة بينهما قوله وسماه اي سمي احداث الهيئة المذكورة وفي
بعض النسخ سماها فالضمير راجع الى الهيئة والمراد احداثها قوله على الاستعارة قابل
الاستعارة بالتمثيل ذاهبا الى ما اختاره الشيخ عبد القاهر وجار الله حيث ذهبا الى ان
الاستعارة قسم من المجاز المفرد مبني على علاقة التشبيه واما مذهب السكاكي فهو ان الاستعارة
تشمل التمثيل ولذلك يسمى التمثيل استعارة تمثيلية وحاصل هذه الاستعارة على ما في الحواشي
الشريفية ان لفظ الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الاواني لاحداث هيئة في القلب والسمع
مانعة عن خلوص الحق اليهما كما يمنع نقش الخاتم تلك الظروف من نفوذ ما هو بصدد الانصباب فيها
فيكون استعارة محسوس لمعقول بجامع عقلي هو الاشتمال على منع القابل عما من شانه ان
يقبله ثم اشتق من الختم المستعار صيغة الماضي ففي ختم استعارة تصريحية تبعية وان لفظ
الغشاوة استعير من معناه الاصلي لحالة في ابصارهم مقتضية لعدم اجتلائها ايات الله تعالى
ولا شك فهو استعارة مصرح بها اصلية من محسوس لمعقول والجامع هو الاشتمال المذكور
في تلك التبعية انتهى ويمكن ان تجعل هذه الاستعارة ايضا تبعية بنوع تمحل تدبر قوله

قوله ختما وتغشية مفعولان لقوله سماه اى سمى احداث تلك الهيئة ختما ان كانت الهيئة
في القلوب والاسماع وسماه تغشية ان كانت في الابصار ففيه نشر على ترتيب اللف
قوله او مثل قلوبهم على بناء الفاعل معطوف على قوله وسماه والقول بانه جملة فعلية
معطوفة على الجملة الاسمية التي هي قوله وانما المراد بهما ان يحدث الخ بعيد جدا
والمشاعر جمع مشعر اما بفتح الميم فمعناه محل الشعور او بكسر الميم فمعناه آلة الشعور
والمراد هٰهنا الاسماع والابصار وقوله المؤفة اى التي اصابتها آفة من ايف الزرع
فهو مؤف اى بها آفة فهي اسم مفعول وفي بعض النسخ يوجد هٰهنا لفظ بها فعلى هذا
الباء سببية والضمير عائد الى الهيئة اى اصابته آفة بسبب الهيئة الحادثة فيها وقوله
باشياء متعلق بقوله مثل بتقدير المضاف اى مثل حال قلوبهم بحال الاشياء وقوله ضرب
حجاب بينها صفة لقوله اشياء موصوفة بضرب الحجاب بينها وقوله ختما وتغشية نصب
على التمييز من النسبة في ضرب فيكون في المعنى قائم مقام الفاعل كانه قيل ضرب ختم و
تغطية بين تلك الاشياء وبين الانتفاع بها وحاصل هذا التمثيل على ما في الحواشي
الشريفية ان يشبه حال قلوبهم واسماعهم وابصارهم مع الهيئة الحادثة
فيها المانعة عن الاستنفاع بها في الاغراض الدينية التي خلقت هذه الآلات لاجلها بحال
اشياء معدة للانتفاع بها في مصالح مهمة مع المنع عن ذلك بالختم والتغطية ثم
يستعار للمشبه اللفظ الدال على المشبه به فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مركبا
من عدة امور والجامع عدم الانتفاع بما اعد له بسبب عروض مانع منه وهو امر عقلي
منتزع من تلك العدة فتكون الاستعارة ح تمثيلية قوله وقد عبر عن احداث هذه الهيئة
بالطبع في قوله الخ يعني ان احداث هذه الهيئة كما عبر عنه هٰهنا بالختم عبر عنه هٰهنا في موضع
اخر بالطبع فالختم والطبع عبارتان عن الاحداث المذكور فكما يجري في التعبير عنه بالختم الاستعارة
والتمثيل يجري في الطبع ايض قوله وبالاغفال معطوف على قوله بالطبع اى وقد عبر عن الاحداث
المذكور بالاغفال ايضا اذ لا يمكن حمل الاغفال في الآية المذكورة على معناه الحقيقي وهو
جعل الشخص غافل القلب عن ذكر الله تعالى غير ملتفت اليه جانبه لانه لا يخلو عنه احد في بعض
الاوقات وفي جميعها وذلك لا يكون سببا للنهي عن طاعته فلا بد ان تحمل على احداث
هذه الهيئة قوله وبالاقساء معطوف على قوله بالاغفال او على قوله بالطبع اى عبر عن هذا

الاحداث بالاقساء لكن معنى لا لفظا لان الاقساء معناه جعل القلوب قاسية قوله وهي
اى الامور المذكورة من الختم والطبع وغيرهما واعلم ان قوله من حيث الاول متعلق بقوله اسندت
الذي بعده وقوله واقعة بقدرته خبر ثان لان وخبره المبتدا هو قوله اسندت وكذا قوله
من حيث الثاني متعلق لقوله وردت الذي بعده فحاصل كلامه ان هذه الامور اسندت
الى الله تعالى من حيث ان الممكنات باسرها مستندة اليه لوجوب وجوده وواقعة بقدرته
ووردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم من حيث انها مسببة مما اقترفوه وغرضه من هذا
الكلام دفع ما يتوهم من التنافي بين اسناد الختم بمعنى احداث الهيئة في قلوبهم ومشاعرهم
الى الله تعالى وبين ذمهم بعدم نفع الانذار فيهم حيث دل الاسناد اليه تعالى على ان المانع
من قبول الحق من جهته تعالى ودل ذمهم بذلك على ان القصور من جهتهم حيث لم يهتدوا بهدايته
تعالى ووجه الدفع تغاير جهتي الاسناد والذم وان الاول من حيث ان الكل واقع بقدرته والثاني
من حيث انه مسبب مما اقترفوه عقوبة معجلة لهم قوله ناعية عليهم الخ في القاموس هو ينعى
على زيد ذنوبه يظهرها ويشهرها فقوله ناعية عليهم معناه مظهرة عليهم ذنوبهم وقد يجيء
النعي بمعنى خبر الموت وح يتعدى باللام قال في القاموس نعاه له اخبره بموته والوخامة بمعنى
القباحة من الوخمة وهي داء يختص بالابل قوله واضطرب المعتزلة فيه الخ الاضطراب الاختلاف
يقال اضطرب امره اى اختل يعني اختل امر المعتزلة فيه اى في اسناد الامور المذكورة من الختم
والطبع والاقساء وغيرها الى الله تعالى بناء على ان خلق القبيح عندهم قبيح كفعله وتوضيح المقام
انه لا نزاع بيننا وبين المعتزلة في ان كلا من الختم والتغشية هٰهنا ليس على حقيقته بل محمول
على المعنى المجازي وانما النزاع في تعيين ذلك المعنى المجازي فنقول هو احداث الهيئة المانعة
عن قبول الحق فيهم واسناد هذا المعنى المجازي الى الله تعالى حقيقة عندنا وهو بالنسبة
الى صدوره عنه تعالى ليس قبيحا منه وانما القبيح كسب العبد اياه وقيامه به بل لا قبيح بالنسبة
اليه تعالى لان الافعال كلها بالقياس اليه تعالى على سواء ولا يتصور في افعاله ظلم لان
الكل منه وبه واليه فله ان يتصرف في الاشياء كيف يشاء وانما يوصف بالقبح والظلم
ونظائرهما افعال العباد باعتبار كسبهم لها وقيامها بهم لا باعتبار ايجاد الله تعالى اياها فيهم
والمعتزلة لما لم يجوزوا اسناد القبائح الى الله وكان احداث تلك الهيئة قبيحا على
زعمهم بناء على استلزامه ان يكون سبحانه وتعالى مانعا عن قبول الحق وهو قبيح يمتنع

صدوره عنه تعالى بدليل عقلي هو انه تعالى مستغن عن القبيح وعالم بقبحه وبغناه عنه
فيمتنع الصدور لحكمته لا لخروجه عن قدرته وبدليل سمعية نطق بها التنزيل بانتفاء
الظلم عنه ليس الا لقبحه فيعم القبائح كلها واذا لم يكن امرا بالفحشاء لم يكن فاعلا لها
اصلا احتاجوا في التفصي عنه الى التأويلات التي نقلها المصنف عنهم قوله الاول ان القوم
الخ حاصل هذا الوجه على ما في الحواشي الشريفية ان الاسناد اليه تعالى كناية عن فرط
تمكن هذه الصفة التي هي الهيئة الحادثة المانعة وثبات رسوخها في قلوبهم واسماعهم
فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى صادرة عنه فذكر اللازم ليتصور وينتقل
منه الى الملزوم الذي هو المقصود فيصدق به الا تراهم يقولون فلان مجبول على كذا ولا يريدون
تحقق خلقه عليه بل ثباته وتمكنه فيه ولما لم يكن ارادة الحقيقة في اسناد ختم الى الله تعالى
على مذهب المعتزلة وجب ان يعد مجازا متفرعا عن الكناية لان المعنى اذا امكن كان كناية كما
في قولنا الملك استوى على سريره فانه كناية عن بسطة الملك وبعد الناس اياه واذا لم يمكن
كان مجازا متفرعا عن الكناية كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه في حقه تعالى مجاز متفرع على
الكناية اذا اريد به ما كني به عنه وهو الملك فيجوز اطلاق الكناية عليه باعتبار الاصل والمجاز
باعتبار الفرع لكنها تبعية وكلام المصنف من قبيل الاستعارة التصريحية حيث شبه اعراضهم
عن الحق المانع عن نفوذه بالوصف الخلقي المانع عما هو المطلوب من ذلك الشيء في التمكن والاستقرار
لكن لم يصرح بالمشبه به بل كنى عنه بالاسناد الى الله تعالى لان الوصف الخلقي يستلزم الاسناد اليه
تعالى واما ما نقل عنه قدس سره في الحواشي الشريفية وان كان ملائما لظاهر عبارة الكشاف
لكنه بعيد عما هو مقتضى عبارة القاضي قوله الثاني ان المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم
التي خلقها الله تعالى خالية عن الفطن الخ وفي الحواشي الشريفية ان هذا الجواب تغيير للمدعى وهو
ان لا يحمل الختم على الاستعارة ولا على التمثيل المذكور بل على تمثيل اخر يكون وجهاما لثاني الاية
وهو ان شبه حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافي والنبو عن الحق بحال القلوب بحقق ختم الله
تعالى عليها كقلوب الاغنام والبهائم او بحال القلوب مقدر ختم الله تعالى عليه ثم تستعار الجملة
اعني ختم الله على قلوبهم كما هي اي ماخوذة بتمامها من المشبه به للمشبه اما على سبيل التمثيل
التحقيقي او التخييلي فيكون المسند الى الله تعالى اسنادا حقيقيا ختم تلك القلوب المحققة او
المقدرة حتى لا ينفي شيئا ولا قبح فيه اصلا سواء كان حقيقيا او مجازيا كما هو الظاهر لا ختم قلوب

الكفار

الكفار لان الاسناد الى الله تعالى داخل في المشبه به فلا مدخل له تعالى في تجافي قلوبهم ونبوها
كما لا مدخل للمتردد الذي خاطبته بقولك اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى في تقديم
الرجل وتأخيرها اذ كل منهما داخل في المشبه به على ما ترى وان فرض ان عبر عنهما او عن احدهما
بلفظ مجازي كالختم في الاية اذا حمل على المجازي الذي هو المختار انتهى قول المص مقدر
مجرور وختم الله مرفوع على انه قائم مقام فاعله واذا كان الختم مقدرا يكون المراد بالقلوب
القلوب المقدرة فتأمل قوله ونظيره اي نظير ما نحن فيه في ان الكلام بجملته تمثيل من غير
ان يكون للاجزاء مدخل فيه قولهم سال به الوادي اذا هلك وطارت به العنقاء اذا طالت
غيبته حيث مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي وفي طول غيبته بحال من
طارت به العنقاء من غير ان يكون للوادي مدخل في هلاكه ولا للعنقاء في طول غيبته والنظير
الاول ناظر الى التمثيل الحقيقي لان من سال به الوادي متحقق كثير الوقوع والثاني ناظر الى التمثيل
التخييلي لان نفس العنقاء لما كانت معروفة الاسم مجهولة الجسم كان من طارت به العنقاء
لا محالة مقدرا مفروض الوقوع وفي الصحاح العنقاء الداهية واصلها طائر عظيم معروف
الاسم مجهول الجسم قال الخليل العنقاء اسم ملك وتأنيثه بالنظر الى لفظ العنقاء ونقل عن
الازهري ان الجو الى الرس جبلا شهودا بدمخ بفتح الدال المهملة وسكون الميم والخاء المعجمة قدر
سمكه ميل وكان فيه طيور كثيرة وفيها طائر من احسن الطيور لها عنق طويل لونها شعوب بكل الالوان
وكان من عادتها ان تنقض على الطيور فتأكلها فجاعت يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبي
فذهبت به فسميت عنقاء مغرب لانها تغرب لانها تغرب كل ما اخذته ثم انقضت على جارية
قاربت الحلم فذهبت بها فشكوها الى نبيهم حنظلة بن صفوان فدعا عليها فقال اللهم خذها
واقطع نسلها فاصابتها صاعقة فاحترقت فضرب بها العرب مثلا في اشعارهم وقيل فدعا
عليه حنظلة عليه السلام فذهب الله تعالى به الى بعض جزائر البحر المحيط تحت خط الاستواء
وهي جزيرة لا يصل اليها الناس والاول يناسب الاهلاك الكلي وهذا يناسب طول
الغيبة المضروب له قوله الثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان او الكافر الخ
حاصله ان يحمل الختم على الاستعارة او التمثيل السابق ويجعل اسناده الى الله تعالى مجازا
من باب اسناد الفعل الى المسبب له فالخاتم في الحقيقة هو الشيطان او الكافر نفسه الا
انه تعالى لما كان هو الذي اقدره ومكنه اسند اليه الفعل كما اسند الى الامير في قولهم

بنى الايمان المبينة كذا في الحواشي الشريفية واورد على هذا الوجه بانه يقتضي صحة اسناد الشرور والقبائح اليه تعالى باختيار الاقدار والتمكين قوله الرابع ان اعراقهم الخ اى فجارهم المحتجبة بابدانهم فان الاعراق جمع عرق وهو اصل الشجرة فشبه الضمائر بها في كونها محتجبة غير ظاهرة كما ان الاعراق كذلك ومحصوله ان الختم ليس مجازا عن الالجاء الى الكفر والمنع عن قبول الحق حتى يمتنع اسناده الى الله تعالى حقيقة بل هو مجاز عن ترك القسر والالجاء الى الايمان فمعنى ختم الله على قلوبهم انه لم يقسرهم عليه وليس هذا المعنى ايضا عين ترك القسر مقصودا في نفسه بل كناية عن تناهيهم في الكفر والضلال لان اعراقهم رسخت في الكفر واستحكمت فيه ولولا ابتناء التكليف على الاختيار لالجاهم الى الايمان لكن لم يلجاهم ابقاء لغرض التكليف وهو اثابة المكلف بمقابلة اتيانه بما كلف به باختيار بان المرء لا يثاب بما فعله قسرا والجاء فاطلق الختم على ترك القسر مجازا مرسلا ثم كنى به عن ذلك التناهي ورد هذا الوجه ايضا بانه خال عن القرينة وتغيير للنظم بجعل الختم مجازا عن ترك القسر ثم جعله كناية عن تناهي انهماكهم في الغي والضلال بحيث يحتاجون الى القسر قوله عبر عن تركه بالقسر جواب لما وقوله فانه سد لايمانهم بيان لوجه سببيته مدخول لما يعني ان ترك القسر والتعبير عنه بالختم سد لايمانهم من حيث انه سد لطريقه الذي هو القسر كما ان الختم سد للشيء المختوم عليه من حيث انه سد لطريق التعرض قوله وفيه اشعار الخ اشارة الى كون هذا المجاز كناية عن تناهيهم في الاصرار والضلال الترامي الوصول الى المرمى كما ان التناهي الوصول الى النهاية قوله الخامس ان يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون الخ اى يكون قوله تعالى ختم الله على قلوبهم حكاية لكلام الكفار ونقلا له بالمعنى لا بعبارتهم فان كون القلوب في اكنة هو معنى الختم عليها كما ان ثبوت الوقر في الاذان ختم عليها وثبوت الحجاب تغشية للابصار لان الغشاوة حجاب مانع من الابصار واسناد هذه الامور الى الله تعالى حقيقة لان الكفار يجوزون اسناد القبيح اليه تعالى والختم يجوز ان يكون حقيقة وان يكون مجازا ثم ان قوله تهكما واستهزاء بهم علة القول حكاية واورد على هذا الوجه ايضا انه يأباه سوق الكلام لان القصد بختم الله الى تقرير ما تقدم من حال الكفار وتاكيده سواء جعل استينافا اولا قوله كقوله تعالى لم يكن الذين كفروا الخ يعني نظيره في كونه حكاية لكلام الكفرة ونقلا له بالمعنى لا بالعبارة تهكما بهم واستهزاء قوله تعالى لم يكن الخ اذ قد

حكى فيه على سبيل التهكم معنى ما كانوا يقولون قبل البعثة بعبارة اخرى فانهم كانوا يقولون لا ننفك عن ديننا ولا نتركه حتى يبعث النبي الموعود في التورية والانجيل اى لا نتركه الا عند بعثته فلما بعث الرسول عليه السلام ودعاهم الى الحق كفروا فاستهزا الله تعالى بهم حكاية عن قولهم انهم كانوا يقولون كذا وانما حمل على الاستهزاء لانه لو كان ابتداء اخبار من الله تعالى لكان الانفكاك عن دينهم الذي كانوا عليه واقعا متحققا عند مجيء الرسول عليه السلام ولم يقع فتعين الاستهزاء والتهكم وفائدة هذا الاستهزاء الوعيد والتهديد قوله والسادس ان ذلك الختم في الاخرة الخ حاصله ان ختم القلوب وابطال القوى ليس في الدنيا حتى يكون تركا للاصلح فلا يسند اليه تعالى بل انما هو في الاخرة جزاء على اعمالهم والجزاء انما يكون من جنس الاعمال وجزاء سيئة سيئة مثلها فهو عدل لا ظلم فالاسناد على حقيقته وانما التجوز في التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي لتحقق وقوعه وهو كثير في القران قوله ويشهد له قوله ونحشرهم الخ يعني ان القران يفسر بعضه بعضا فيشهد بصحة هذا الوجه انه تعالى اخبر عن ان يعميهم ويصمهم بقوله ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وصما وقال ايضا اليوم نختم على افواههم الاية وقال لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون قوله السابع ان المراد بالختم وسم قلوبهم الخ هذا الوجه حكي عن ابي الحسين البصري واختاره الجبائي والقاضي عبد الجبار وحاصله ان المراد بالختم سمة وعلامة يجعلها الله تعالى في قلوب الكفرة واسماعهم ويعلم الملائكة بذلك انهم كفرة وانهم لا يؤمنون ابدا فيبغضونهم ويلعنونهم فشبه الوسم المذكور بالختم فاطلق اسم الختم عليه استعارة اصلية ثم اشتق من الختم بمعنى الوسم ختم بمعنى وسم استعارة تبعية وهذان الوجهان غير ما في الكشاف الا ان المعتزلة ذكروهما في وجوه التاويل التي اوردها في التفصي عما يرد على مذهبهم فزادهما المصنف على ما في الكشاف من الوجوه الخمسة الاول واورد عليهما ما اورد على الخامس من ان كل واحد منهما غير مناسب للمقام وعلى السابع خاصة انه غير مناسب لما بعده فانه لا مناسبة بين الغشاوة المانعة للابصار وبين العلامة التي يستدل بها على حال من اتسم بها ورد بان عدم المناسبة ممنوع لجواز ان يراد بالغشاوة ايضا وسم كذلك وفيه بعد لا يخفى قوله وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم يعني كل ما وقع في القران من امثال هذه الكلمات مسندة الى الله تعالى فنحن نحمل الاسناد على الحقيقة وان الله تعالى خلقهم كذلك من غير حاجة الى التاويل

غير المتشابهات لان الكل من الله تعالى ولا قبح بالنسبة اليه والمعتزلة يصرفونه عن الظ
ويأولون بمثل هذه التأويلات المذكورة التي تنادي على سوء حالهم ووخامة مآلهم
وقوله كلامهم مع ما عطف عليه مبتدأ قدم عليه خبره الذي هو قوله وعلى هذا المنهاج
وقوله فيما يضاف ظرف للكلام المفهوم من قوله كلامنا وكلامهم فانه في قوة الكلام
منهم قوله وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم الخ دفع لاحتمال ان يكون داخلا تحت
التغشية دون الختم فانه يحتمل ان يكون معطوفا على قلوبهم عطف مفرد على مفرد فيكون
متعلقا للختم متمما للجملة الفعلية التي قبله ويحتمل ان يكون مع ما بعده خبرا مقدما
لقوله غشاوة فانها وان كانت نكرة لكنها مخصصة بتقديم الخبر الظرف فيكون
متعلقا للتغشية ومتمما للجملة الاسمية واختاره للدلائل اشار الى الاول بقوله لقوله
وختم على سمعه وقلبه وتمامه وجعل على بصره غشاوة فانه نص في ان السمع داخل تحت الختم
دون التغشية فان القران يفسر بعضه بعضا وذكر في نكتة تقديم القلب في ختم الله على
قلوبهم وتاخيره في ختم على سمعه وقلبه ان ههنا المقام مقام بيان اصرارهم على الكفر وعدم
قبولهم للايمان وذلك مما يتعلق بالقلب فالمناسب فيه تقديم القلب وذلك المقام مقام بيان
عدم قبولهم النصح وعدم مبالاتهم بالمواعظ وذلك مما يتعلق بالسمع فالمناسب فيه تقديمه
قوله وللوفاق على الوقف عليه اشارة الى دليل ثان وتقريره ان اتفاق القراء على الوقف
على سمعهم والابتداء من قوله وعلى ابصارهم يدل على انه داخل تحت الختم اذ لو لم يكن كذلك
بل كان خبرا لقوله غشاوة لم يحسن الوقف فكيف الاجماع قوله ولانهما لما اشتركا الخ اشارة
الى دليل ثالث على المقصود عقلي فان الاولين كانا نقليين وحاصله ان السمع كالقلب
لا يختص ادراكه بجهة من الجهات بل يدرك من جميع الجهات فالمانع منه ايضا ينبغي
ان لا يكون منه مختصا بجهة من الجهات وهو الختم فانه يمنع الادراك مطلقا من غير اختصاص
بجهة دون جهة بخلاف الغشاوة فانه يمنع الادراك من جهة المقابلة فقط لاختصاص
ادراك العين بتلك الجهة فالختم يناسب السمع كالقلب واما التغشية فانما تناسب
البصر دونهما واعترض عليه صاحب الكشف بان لفظ الغطاء والغشاوة لا ينبئان
عن خصوص جهة المحاذات بل لان الغشاء في امراض العين مشهور فالغشاوة انسب بها
انتهى يريد ان الغطاء والغشاوة قد يحيطان جميع جوانب الشيء كالمكبة والقبة المضروبة

على

على الشيء فلا يكونان مخصوصين بجهة المحاذات واجيب عن هذا الاعتراض بان المقصود منهما
ليس الا الحجاب بين الرائي والمرئي واختصاصه بالمقابلة واضح قوله وكرر الجار ليكون
ادل الخ يريد به دفع ما يمكن ان يورد ههنا من انه لو كان السمع داخلا تحت الختم لم يحتج
الى اعادة الجار بل يكفي ان يقال ختم الله على قلوبهم وسمعهم لان المعطوف عليه مظهر
وانما يحتاج الى اعادة الجار اذا عطف على الضمير المجرور وتقرير الدفع ان اعادة الجار
وتكرره ههنا لنكتتين الاولى ان يكون ادل اي ازيد دلالة على شدة الختم في الموضعين
اي القلب والسمع والاخرى ان يدل على استقلال كل منهما اي من القلب والسمع بالحكم
وهو الختم اما الاولى فلان ملاحظة معنى الجار في كل منهما على ما يقتضيه العطف يستدعي
ان يكون الفعل متعديا بالجار مع انه يتعدى من غير حاجة الى حرف الجر ولا شك ان زيادة
اللفظ مع حصول اصل المعنى بدونه يدل على زيادة المعنى والمناسب للزيادة ههنا هو
الشدة فكان دالا عليها بلا اعادة الجار فاذا اعيدت كانت ادل واما الثانية فلان
الختم على القلب لا يستتبع الختم على السمع اصلا فيحتاج الى الاعادة ليفيد كون السمع ايضا
مختوما واما الختم على القلب فربما يكون تابعا للختم على السمع فانه اذا لم يسمع لم يعقل المسموعات
ولذلك ترك اعادة الجار فيما قدم فيه ختم السمع على ختم القلب كما في قوله تعالى وختم
على سمعه وقلبه قوله ووحد السمع للامن عن اللبس واعتبار الاصل جواب عما يقال
ان السمع لفظ مفرد اضيف الى ضمير الجمع والمجموع لا يكون لهم سمع واحد بل لكل واحد منهم
سمع فمقتضى الظاهر ان يقال واسماعهم سيما ان ما قبله وما بعده كليهما جمع وتقرير الجواب
انه اورده مفردا لامرين احدهما الامن من الالتباس وبيانه انه اذا كان مدلول اللفظ
امرا منفصلا عن الشخص مثل الثوب والفرس فلا يجوز اطلاق اللفظ امرا منفصلا عن
الشخص مثل الثوب والفرس فلا يجوز اطلاق اللفظ المفرد وارادة المتعدد فلا يقال ثوبهم
وفرسهم عند ارادة الاثواب والافراس حذرا عن اللبس اذ يجوز اشتراك جماعة في ثوب
واحد وفرس واحد واما اذا لم يكن مدلول اللفظ امرا منفصلا كالسمع فيجوز اطلاق
اللفظ المفرد وارادة المتعدد لعدم اللبس لظهور انه لا يجوز اشتراك شخصين فصاعدا
في سمع واحد وثانيهما اعتبار الاصل فانه اي السمع مصدر في اصله يقال سمع سمعا
وسماعا والمصادر لا تجمع لانها تدل على الماهية المعراة عن الدلالة على التعدد والجمع يستلزم

التعدد ولهذا المعنى ايضا لا يثنى فلا يقال جلست جلوسين وجلوسات الا ان يقصد العدد
والنوع وههنا لم يقصد شيء منهما وفي الحواشي الشريفية وكذا الحال في المصادر عند
لمح الاصل واما المرجح فالاختصار والتفنن بتوحيد السمع وجمع اخويه مع اشارة لطيفة الى
ان مدركاته نوع واحد ومدركاتهما انواع مختلفة وما قيل من انه دلالة وحدته على وحدة متعلقة
لا يعلم من اي الدلالات هي مدفوع بانها من الدلالة الالتزامية التي يكتفى فيها باي لزوم كان
ولو بحسب الاعتقاد في اعتبارات البلغاء انتهى يريد ان ما ذكر من الوجهين مجوز
للتوحيد فلا بد من مرجح وهو الاختصار والتفنن الخ واعلم ان القرطبي قال وقرئ
على اسماعهم فعلى هذا لا يتوجه شيء ولا يحتاج الى عذر للتوحيد والا توجيه قوله
او على تقدير مضاف عطف على الجار والمجرور اعني قوله للاذن قوله مثل وعلى حواس
سمعهم الحواس جمع حاسة اي القوة الحساسة اي المدركة وفي الحواشي الشريفية فيكون
السمع ح بمعنى المصدر وفيما سبق من الوجهين كان بمعنى العضو قوله والابصار جمع بصر
وهو ادراك العين في الكشاف البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات
كما ان البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر ويتأمل وكانهما جوهران لطيفان خلقهما
الله تعالى للابصار والاستبصار والمصنف عدل عنه وفسره بادراك العين لان الظاهر كونه
مصدرا فالمناسب ان يفسر بالادراك وهو ايضا مجزوم في اللغة واما كونهما نورين
فليس مجزوما به بحسب اللغة ولا مما يقتضيه العقل وفي الحواشي الشريفية نور العين
هي القوة التي بها الابصار كما ان نور القلب هو القوة التي بها التعقل والافتكار
ولفظ كان في قوله وكانهما ليس للتشبيه بل للظن والتخمين الذي كثر استعماله فيه
والمراد بالجوهر الجسم اللطيف النوراني لا هو قائم بذاته ذهابا الى جعل القوى من قبيل الصور
اي النوعية دون الاعراض انتهى وانت خبير بانه على هذا التقدير يكون القول بكونهما جوهرين
مظنونا غير مجزوم به فلا وجه لترك المجزوم به واختيار المظنون ثم ان عدم كون القوى
اعراضا لا يستلزم كونها اجساما اذ يكفي فيه كونها جواهر فما ذكره المصنف اسلم واقوم فلذلك
عدل اليه قوله وقد يطلق اي البصر مجازا اي بطريق المجاز على القوة الباصرة وهي قوة مودعة
في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها
الاضواء والالوان والاشكال قوله وعلى العضو اي وكذا يطلق لفظ البصر مجازا على
المخصوص

المخصوص المسمى بالعين قوله وكذا السمع يعني انه يطلق حقيقة على الادراك المخصوص المتعلق
بالاصوات وقد يطلق مجازا على القوة السامعة المودعة في العصب المفروش في مقعر
الصماخ وعلى العضو المعين الذي هو الاذن ويجمع على اذان قوله ولعل المراد بهما اي
بالسمع والبصر واشار بكلمة لعل الى انه غير مقطوع به لامكان حمله على الحقيقة بتقدير المضاف
كما سبق قوله العضو اي الاذن والعين قوله لانه اشد مناسبة للختم الخ اي باعتبار
المعنى الحقيقي الذي يكون بالجسم اذ المناسبة المعتبرة في الالفاظ انما هي باعتبار المعاني
الحقيقية وان لم تكن مرادة منها فكونه اشد مناسبة باعتبار انهما جسمان صالحان للختم
والتغطية عليهما بخلاف المعنيين الاخرين لهما فانهما عرضان تابعان لهما وبهذا الاعتبار
يتحقق فيهما ايضا اصل المناسبة وان لم يكن اشد قوله وبالقلب معطوف على قوله بهما
اي ولعل المراد بالقلب ما هو محل العلم لان الغرض من الختم منع محل العلم والادراك
عن ادراكه واختلفوا في محل العلم فذهب اكثرهم الى انه الدماغ ولهذا لا يعلم شيئا
من اختل دماغه وبعضهم الى انه داخل اللحم الصنوبري ولما تعارض ادلة الفريقين
لم يصرح به دفعا للتحكم قوله وقد يطلق اي القلب ويراد به العقل والمعرفة اي التأمل و
التفكر قوله كما في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اذ المعتبر في الاذكار انما
هو نفس العلم والتأمل والتفكر لا محله لان وجود محله بدون اعماله بالتأمل والتفكر
لا يفيد اذكارا قيل هذا مخالف لما اختاره في تفسيره حيث قال اي قلب واع يتفكر في
حقايقه اقول لا مخالفة اصلا فانه اشار بتوصيفه بكونه واعيا متفكرا في الحقايق
الى ان القلب ههنا ماخوذ باعتبار هذا الوصف ولا شك ان اعتبار الموصوف من حيث
الوصف يرجع الى اعتبار الوصف فيرجع الى ما ذكره ههنا قوله وانما جاز امالتها مع الصاد واعلم
ان الامالة ان تنحو بالالف نحو الياء وبالفتحة نحو الكسرة ولها شروط فصلوها في محله وكان
القياس انه لا يجوز في كلمة ابصارهم لان الامالة فيها تستدعي تسفل صوت الصاد وهو ينافي
كونها من الحروف المستعلية التي يتصعد الصوت بها الى الحنك الاعلى ولهذا قالوا
الفتحة تمنع عن الامالة متى كان حرفها مستعليا فاشار المصنف الى وجه جوازها بقوله قوله
لان الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير وتقريره ان الراء يتكرر عند
مدها في مخرجها فاذا كانت مكسورة فكانها تكررت كسرتها ايضا فكانت غالبة على

المستعلية الواحدة سيما وقد قامت الكسرة مقام كسرتين فان ذلك اعون على الامالة قال في المفصل الراء المكسورة اذا وليت الالف يمال لها ما لا يمال مع غيرها تقول طارد وغارم وقال فيما يضر وتغلب المكسورة غير المكسورة كما تغلب المستعلية انتهى ولما كان تكرار الحروف موجبا لتكرار حركتها اختصر المصر الكشاف ولم يذكر قوله كان فيها كسرتين **قوله** وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه اى مرفوع على انه مبتدا وعلى ابصارهم خبره قدم عليه وليس لتكرير الجار كما في وعلى سمعهم لانه غير داخل تحت الختم كالسمع ثم ان القول برفعه بالابتداء لا يختص بسيبويه بل هو قول الجمهور لانهم شرطوا في رفع ما بعد الجار والمجرور على الفاعلية تقدم نفي او استفهام او نحوهما مما يعتمد عليه اسم الفاعل في العمل الا ان الاخفش لما اشتهر نزاعه مع سيبويه ذكره لا لكونه مخصوصا به بل لشهرة المقابلة **قوله** وبالجار والمجرور عند الاخفش اى هو مرفوع عنده على انه فاعل الظرف لا مبتدا فلا ضمير في الجار والمجرور بل هو نائب عن استقر وارافع للظ وليس الاعتماد عنده شرطا للعمل وهو قول الكوفيين ايضا لان التقدم المذكور ليس بشرط عندهم ثم ان الاخفش والكوفيين لا يمنعون الرفع على الابتداء بل يجوزون الوجهين بخلاف سيبويه فانه يمنع كونه فاعلا للظرف **قوله** ويؤيده اى يؤيد رأى الاخفش العطف على الجملة الفعلية اذ العطف عليها بناء على تقدير الفعل وهو يعمل بلا اعتماد على شيء فكذا ما ينوب منابه من الجار والمجرور وايضا يحصل التناسب بين المعطوف والمعطوف عليه في الفعلية **قوله** وقرئ بالنصب اى قرئ غشاوة منصوبا فتذكير الضمير بتاويل الغشاوة بالغطاء او بتاويل المذكور وفي الكشاف وقرئ غشاوة والنصب بالكسر اى كسر الحرف الاول ونصب الاخر ولما كان ذلك مستدركا هنا لم يذكره المصر قيل انما اورده بصيغة التمريض لكون هذه القرآات كلها شواذ لكن نقل ابن عطية وغيره انه قرأ بالنصب المفضل الضبي عن عاصم **قوله** على تقدير وجعل على ابصارهم الخ اى على تقدير فعل مناسب للمفعول سواء كان مناسبا للفعل المعطوف عليه اولا وههنا الفعل المناسب لختم مثل جعل واحدث وقد صرح بجعل عاملا في قوله وجعل على بصره غشاوة فيكون على طريقة قوله علفتها تبنا وماء باردا اى سقيتها لانه المناسب لا التعليف **قوله** او على حذف الجار الخ عطف من حيث المعنى على قوله على تقدير وجعل الخ اى قرئ بالنصب اما على حذف الفعل وبقائه او على حذف الجار من غير حذف للفعل لكان الاصل وختم الله على ابصارهم بغشاوة فحذف

بالجار

الجار واوصل الفعل ولما كان الاجماع على الوقف على قوله وعلى سمعهم يمنع هذا الوجه اخره مع كون الحذف والايصال ايا شايعا ذايعا **قوله** وبالضم والرفع اى وقرئ بضم الغين ورفع التاء وكذا قرئ بفتح الغين ونصب الاخر الذي هو التاء **قوله** وهما لغتان فيها اى ضم الغين المعجمة وفتحها لغتان في غشاوة **قوله** وغشوة بالكسر مرفوعة وبالفتح مرفوعة ومنصوبة اى وقرئ بدون الالف مع كسر الغين المعجمة ورفع الاخر وبفتحه ورفع الاخر ونصبه بتقدير جعل مثلا وعشاوة بالعين الغير المعجمة ولم يبين حركة الاول واعراب الاخر فقيل بفتح الاول ورفع الاخر وقيل يحتمل فتح اوله وكسره مع رفع اخره ونصبه وفي الحواشي الشريفية العشا مصدر الاعشى وهو من لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار ولعل المعنى ح انهم يبصرون الاشياء ابصار غفلة لا ابصار عبرة انتهى وهو نص على انها بفتح الاول ورفع الاخر وبالقصر واما العشاء بالفتح والمد فطعام يوكل بعد الزوال ويقابله الغداء وهو ما يوكل قبل الزوال **قوله** وعيد وبيان لما يستحقونه يريد ان قوله تعالى ولهم عذاب عظيم جملة مستانفة لبيان الوعيد وما يستحقون بناء ومعنى اما بناء فلان كليهما على وزن فعال بفتح الفاء واما معنى فلان المراد بهما كما سنعرف العقاب الذي يرتدع به الجاني عن المعاودة الى الجناية التي وقع العقاب المذكور جزاء عليها ويرتدع به غير الجاني عن ارتكاب مثلها **قوله** اذا امسك عنه اى اذا اعرض عن ذلك الشيء وامتنع عنه فسمي العذاب عذابا لانه يمسك الجاني عن الجناية ويمنعه عنها **قوله** ومنه الماء العذب لانه يقمع العطش ويردعه الخ اى ومن قولهم اعذب عن الشيء اخذ قولهم الماء العذب لانه يكف العطش بخلاف المالح فانه يزيده فيه معنى الامساك **قوله** ولذلك اى ولكون الماء العذب يقمع العطش ويكفه سمي نقاخا بضم النون والقاف والخاء المعجمة لان النقخ الكسر والماء العذب ينقخ العطش ويكسره وفي الصحاح النقاخ الماء العذب الذي ينقخ الفؤاد ويبرده وفي القاموس النقاخ الماء البارد العذب الصافي **قوله** وفراتا اى ولذلك المذكور ايضا سمي الماء العذب فراتا لانه يرفت العطش اى يكسره يقال رفت الشيء يرفته اى دقه وكسره بيده كما يرفت المدر والعظم البالي فهو على القلب المكاني كما صرح به في الكشاف اى على جعل العين موضع الفاء والفاء موضع العين وعلى هذا فوزن فرات عفال صرح به في الحواشي الشريفية ويستاذن منه ان تسمية الكوفة اتما تسمى فراتا لكون مائه عذبا جدا **قوله** ثم اتسع فيه وفي الحواشي الشربينية اى اتسع في العذاب بالتعميم دون النكال يقال فسحى الشيء ان تعلى فهو فادح انتهى يريد انهما كانا في الاصل مترادفين ثم اتسع

في العذاب بالتعميم بان استعمل في معنى اعم من اصل معناه وهو الالم المنقل وان لم يكن روعا للجاني والفادح بفاء ودال وحاء مهملتين معناه المنقل في القاموس فدحه الدين كمنع اثقله وفوادح الدهر خطوبه وافدح الامر واستفدحه ووجده فادحا اي مثقلا صعبا والفادحة النازلة انتهى **قوله** اي عقابا تفسير للنكال وقوله يردع الجاني عن المعاودة صفة مقيدة لقوله عقابا فيكون النكال اخص من العقاب فيلزم ان لا يتحقق النكال في الاخرة فيشكل لقوله تعالى في حق فرعون فاخذه الله نكال الاخرة والاولى الا ان يقال النكال هناك مجاز عن مطلق العقاب **قوله** فهو اعم منهما اي العذاب بعدما اتسع فيه اعم من النكال والعقاب اما عمومه عن النكال فلتحقق العذاب بدونه في الالام الاخروية فانها لم يرد بها ردع الجاني عن المعاودة بل هي جزاء للجنايات التي اكتسبها العبد في الدنيا واما عمومه عن العقاب فلان الالام التي تلحق الاطفال والبهايم عذاب وليست بعقاب فقد تحقق العذاب بدون العقاب ايضا وقيل الضمير في منهما راجع الى ما يكون نكالا لوجوده في كل منهما بدون الاخر ومن ارجع الضمير الى العقاب فقد زاغ عن سنن الصواب انتهى وانت خبير بانه لا يكون نكالا ليس بمنكود وانما المذكور هو النكال والعقاب والدليل الذي ذكره جار في كل منهما على ما حققنا فاعتبار العقاب في المرجع هو الصواب **قوله** وقيل اشتقاقه الخ يريد بيان وجه كون العذاب هو النكال مع كون العذب شيئا مليحا وحالا طيبا فاشار الى ان وجهه ان العذاب مشتق من التعذيب بمعنى ازالة العذب ولا شك ان ازالة العذب اي الشيء المليح والحال الطيب نكال واعلم ان اشتقاق الثلاثي من المزيد فيه انما يصح اذا كان المزيد فيه اشهر واوضح معنى من الثلاثي كما يقال الوجه مشتق من المواجهة فان المواجهة اوضح واشهر من الوجه وفيما نحن فيه ليس كذلك الا ان جعل العذاب مشتقا من العذاب ابير لمعنى لاستلزامه كون العذاب داخلا في مفهوم العذاب لوجوب دخول معنى المشتق منه في المشتق فاضطر في اشتقاقه الى جعل الثاني مشتقا من المزيد فيه **قوله** كالتقذية يعني ان التعذيب بمعنى ازالة العذب ليس ببعيد لان التقذية بمعنى ازالة القذى ثابت في اللغة وكذا التمريض فانه وان كان عبارة عن كون القيام على المريض الا ان حسن القيام عليه ازالة المرض **قوله** والعظيم نقيض الحقير الخ وفي الحواشي الشريفية المراد بالنقيض ههنا ما يرفع به الشيء عرفا فاذا قيل هذا كبير او عظيم دفع الاول بانه صغير والثاني

بانه

بانه حقير ولما كان الحقير دون الصغير كان العظيم فوق الكبير الا يرى الى جريان العادة بان الاخص يقابل بالاشرف والخسيس بالشريف فما يتوهم من ان نقيض الاخص اعم مما لا يلتفت اليه في امثال هذه المباحث انتهى وانما حمله على المعنى العرفي دون الاصطلاحي لانه لا اختلاف بينهما بالايجاب والسلب فهو بمعنى المقابل **قوله** فكما ان الحقير دون الصغير اي هما خسيسان والحقير اخسهما لكون الصغر باعتبار المقدار والجثة والحقارة باعتبار الدرجة والرتبة فجاز ان يكون الشيء صغير الجثة عظيم الرتبة لا حقيرها **قوله** فالعظيم فوق الكبير اي هما شريفان والعظيم اشرفهما لان الكبر والصغر لما كانا مقيسين الى الجثة والحقارة والعظم الى الرتبة فجاز ان يكون الشيء حال كونه كبيرا بحسب الجثة حقيرا بحسب الرتبة فظهر ان وجه اختيار توصيف العذاب بالعظيم دون الكبير هو ان العظم لكونه بحسب الرتبة ادخل في تهويل شان العذاب فهو انسب بالمقام واليه اشار بقوله ومعنى التوصيف به انه اذا قيس بسائر ما يجانسه اي من الالم والايذاء قصر عنه جميعه وحقر بالاضافة اليه وقد افصح عن ذلك قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله فاذا اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله الاية وشتان ما بينهما فان تلك بعذاب يكون المعذب به هو الواحد القهار **قوله** ومعنى التنكير في الاية اي معنى تنكير غشاوة وعذاب فان المقصود بيان معنى التنكير ههنا لا بيان معنى تنكير عذاب فقط ولذا قال في الاية ولم يقل فيه فانه لو قال فيه لانصرف الى العذاب لكون الصدد في بيانه وانما حمل التنكير في غشاوة على التنويع مع انه حمله بعضهم على التعظيم اي غشاوة اي غشاوة لانه انسب بقوله عذاب لان حمل تنكيره على التنويع اظهر لاستفادة التعظيم من صريح وصفه الدال عليه بجوهره وصيغته مع تنكيرها ايضا كذا في الحواشي الشريفية ويجوز ان يحمل التنكير على التعظيم ويجعل ما يستفاد من صريح وصفه الدال عليه بجوهره للتاكيد كما في نفخة واحدة وامس الدابر وكانه لهذا قال الانسب على صيغة التفضيل **قوله** وهو التعامي عن ايات الله تعالى اختار التعامي على العمى تنبيها على انه ذلك من سوء اختيارهم وشامة اصرارهم على انكارهم كذا في الحواشي الشريفية **قوله** من الالام العظام وصف الالام بالعظام ليس للاشارة الى ان التنكير فيه للتعظيم حتى ينافي ما اشار اليه من كونه للتنويع بل ليظهر صدق الوصف المذكور اعني عظيم عليه ولهذا قال من الالام فان كلمة من تدل على انه مما يصدق عليه ذلك الوصف وما في بعض النسخ من قوله نوع عظيم بزيادة لفظ عظيم هو ايضا للاشارة الى صدق معنى الوصف المذكور عليه فتامل ههنا **قوله** بشرح حال الكتاب وهو قوله ذلك

الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين قوله ذكر المؤمنين الذين اخلصوا دينهم لله الخ وهو قوله
تعالى الذين يؤمنون بالغيب قوله وثنى باضدادهم الذين الخ حيث قال ان الذين كفروا سواء عليهم
الاية لان المراد منهم المصرون المجاهرون الذين لم ينفعهم انذار النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
فلم يؤمنوا ولا يؤمنون اصلا لا قلبا ولا لسانا كما اشار اليه بقوله ظاهرا وباطنا فان معناه لسانا
وقلبا فلا يندرج فيه المنافقون سواء كان تعريف الموصول للعهد مرادا به ناس باعيانهم
او للجنس العام الذي خص منه غير المصرين لان المنافقين امنوا لسانا ونفعهم الانذار ظاهرا
وبهذا يندفع ما اورده ههنا شراح الكتابين من ان هذا انما يظهر اذا جعل التعريف للعهد واما
اذا حمل على الجنس العام ففيه اشكال لتناوله المصرين من الماحضين والمنافقين معا قوله
لم يلتفتوا لفته اللفت على وزن علم ومعناه الشق والجانب يقال لم يلتفت لفت فلان اي
لم ينظر اليه ولم يلحظ جانبه والضمير في لفته راجع الى الكتاب او الايمان ويجوز رجوعه الى الله
قوله ثلث جواب لما قوله بالقسم الثالث المذبذب الخ اشارة الى ما قاله تعالى في حق المنافقين
مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فان التذبذب هو التردد وهم مترددون بين
الايمان المحض والكفر المحض لا صائرون الى احد الفريقين بالكلية قوله وهم الذين امنوا
بافواههم ولم تؤمن قلوبهم اشارة الى ما قال تعالى من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن
قلوبهم فانه ورد في المنافقين واشار الى ان المراد ههنا بقولهم امنا اظهارهم كلمة دالة
على الايمان وهي كلمة الشهادة والى ان المراد بقوله وما هم بمؤمنين ان ذلك الاظهار القولي
لم يكن عن تصديق القلب لان محله القلب قوله تكميل للتقسيم علة للتثليث فان الناس
اما ان يتلفظ بكلمتي الشهادة اولا الثاني الكفار المجاهرون بالكفر والاول اما ان يوافق
قلوبهم السنتهم اولا الثاني هم المنافقون والاول هم المؤمنون قوله لانهم موهوا الكفر الخ
علة لكون المنافقين اخبث الكفرة وابغضهم الى الله تعالى يقال موه الشيء اذا طلاه بذهب
او فضة وتحته نحاس او حديد والستر لازم له فمعنى قوله موهوا الكفر ستروه بالايمان
الظاهر قيل مجرد ما ذكر لا يدل على كونهم اخبث الكفرة اذ لا يخفى ان اذى المشركين للنبي صلى
الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين بالسب الصريح والمحاربات وسائر انواع الاذى اشد
من التمويه المذكور والاستهزاء والخداع ويمكن ان يجاب بان المصرين لظهور كفرهم لا يمكنهم
المخادعة ويحترز عنهم اهل الايمان ويسعون في دفعهم بامر الله تعالى والقتال معهم ولا يتيسر

الاحتراز

الاحتراز من المنافقين فيمكن لهم ما ارادوا من الاذى فهذا وامثاله انما نشا من التمويه
والمخالطة والمخادعة فلهذا صاروا اخبث قوله وخلطوا به خداعا اي خلطوا بالكفر مخادعة
كما قال الله تعالى يخادعون الله والذين امنوا قوله واستهزاء اي وخلطوا به استهزاء ايضا كما
قال الله تعالى حكاية عنهم انما نحن مستهزؤن قوله ولذلك اي ولكون المنافقين اخبث او
لانهم موهوا الكفر وخلطوا به خداعا واستهزاء طول الله في بيان خبثهم وذلك التطويل
حيث ذكر ادعاءهم الايمان بالمبدأ والمعاد ومخادعتهم ومرض قلوبهم وكذبهم وافسادهم
في الارض وتسفيههم المؤمنين قوله وجهلهم واستهزاءهم يحتمل كل منهما بحسب اللفظ
ان يقرأ بلفظ الفعل عطفا على طول وهو المناسب للسياق والسباق وان يقرأ بلفظ
المصدر عطفا على خبثهم لان بيان الخبث والجهل والاستهزاء وقع في ايات متشاكلة
متشابكة اعني قوله ومن الناس الى اولئك الذين اشتروا الخ ولهذا اتفقوا على ان قوله و
تهكم بافعالهم بصيغة الماضي عطف على طول لانه باية مستقلة غير متشابكة بما قبله وهي قوله
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين فان المراد
بالاستقلال عدم التشابك بما قبله قوله وجهل بصيغة الماضي عطف على قوله وتهكم
من التجهيل وهو الحكم القطعي قوله على غيهم وفي بعض النسخ موافقا للكشاف على عمههم
وطغيانهم وطغيانهم اي حكم بها حكما قطعيا حيث قال ويمدهم في طغيانهم يعمهون قوله وضرب
لهم الامثال حيث قال مثلهم كمثل الذي استوقد الاية قوله وقصتهم عن اخرها اي قصة المنافقين
بجميعها المشتملة على ثلث عشرة اية معطوفة على قصة المصرين اي على المجموع المشتمل على اثنين
وفي الحواشي الشريفية اي ليس هذا من عطف جملة على جملة ليطلب بينهما المناسبة المصححة لعطف
الثانية على الاولى بل هو من عطف جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل اخرى مسوقة لغرض
اخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون احاد الجمل الواقعة في المجموعين وهذا اصل
عظيم في باب العطف لم يتنبه له كثيرون فاشكل عليهم في مواضع شتى انتهى واما بيان
تناسب الغرضين فهي ان الجمل التي هي المعطوف عليها كانت مسوقة لتقبيح حال الكفار المصرين
على الكفر بانه لا ينفع فيهم الدعوة والانذار وان الجمل المعطوفة كانت مسوقة لتقبيح حال المنافقين
من الكفار المصرين على كفرهم ببيان تضمنا غاية كفرهم وخبثهم والاخفاء فيتناسب هذين
الغرضين قيل ما ذكره قدس سره تعريض بالسكاكي فقد قال في المفتاح ان قوله وكما ان

اليوم ايها المجرمون معطوف على المقدر مفهوم مما سبق وهو وصف اصحاب الجنة وهو قوله
ان اصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون الى قوله سلام قولا من رب رحيم وهذا المقدر فامتاز
اهل الجنة وبين تقديره هذا تكلف فلذا قال الشريف العلامة في شرح المفتاح بعد ما بالغ
في تقرير كلامه ولا يخفى ما فيه من التعسف فالوجه في الاية ان تجعل من عطف القصة على القصة
وهذا عطف لم يذكره السكاكي انتهى اقول وسيجي في بيان عطف قوله تعالى وبشر الذين امنوا
الاية من بين تفصيل لعطف القصة على القصة نقلا عن الحواشي الشريفية وقد سبق الاشارة
اليه ايضا في بيان قوله ولم يعطف قصتهم على قصة المؤمنين كما عطف في قوله ان الابرار
لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فتذكر قوله والناس اصله اناس بضم الهمزة على وزن فعال بضم
الفاء قوله لقولهم انسان الخ استشهد لكون اصل الناس اناس بوجود الهمزة في المفرد وهو
انسان وانس وبوجودها في الجمع ايضا وهو اناسي بفتح الهمزة لان الجمع يرد الاشياء الى اصولها
وقد يقال لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من لفظ اخر والا لزم التسلسل فعلى هذا الاحاجة
الى جعل لفظ الانسان مشتقا من لفظ اخر قوله حذفها في لوقة فان اصلها الوقة حذفت
الهمزة للتخفيف وفي الحواشي الشريفية اللوقة الزبدة بالرطب وقيل الزبدة وحدها يقال لوق
الطعام اذا اصلحه بالزبدة وهذا يدل ان اللوقة لغة اخرى كما نقل في الصحاح عن ابي عبيد عن ابن
الكلبي الا ان الصرجل لوق الطعام ماخوذ من لوقة انتهى يعني ان المفهوم مما ذكر في الصحاح
ان فاء الكلمة في لوقة هي اللام لا الهمزة المحذوفة فيكون لغة مغايرة للغة الوقة لان فاء الكلمة
فيها الهمزة قوله وعوض عنها حرف التعريف اي عوض في الناس الذي اصله اناس حرف التعريف
عن الهمزة المحذوفة واما المثال المثل فلا تعويض فيه اذ يقال بعد الحذف لوقة بلا تعويض اللام
قوله ولذلك لا يكاد يجمع بينهما اي ولاجل كون لام التعريف في الناس للتعويض عن الهمزة المحذوفة
لا يكاد يجمع بينهما في الاستعمال اذ لو يلزم ح الجمع بين العوض والمعوض عنه وفي بعض النسخ و
لذلك لا يجمع بينهما والمذكور في بعض النسخ هو الاولى لان نفي القرب من الجمع ابلغ من نفي الجمع
وقوله ان المنايا الخ جواب لما يقال انه اجتمع في البيت الهمزة مع اللام فاشار الى انه بانه شاذ
دعت اليه ضرورة الشعر المنايا جمع المنايا وهو الموت ومعنى يطلعن يجئن كانهن يطلعن
على باطن الانسان والالف في اخر الامنين للاشباع والتخصيص بالامنين للاشارة الى ان
الموت لا ينجو منه احد فانه اذا لم يتخلص منه الامنون فكيف من عداهم قوله وهو اسم جمع كرخال

في الحواشي

في الكوثر
الشريفية اي اناس من اسماء الجمع كرخال هي بضم الراء اسم جمع وبكسرها جمع رخل على وزن
نمر وهي الانثى من ولد الضان وقد يعد ما هي بالضم جمعا نظرا الى المعنى ولا ان الضمة بدل من
الكسرة للدلالة على القوة كما ابدلت لذلك من الفتحة في سكارى وخبارى انتهى قوله اذ لم
يثبت فعال بالفاء المضمومة والعين المهملة في ابنية الجمع وانما الثابت فيها فعال بكسر الفاء
كرجال وجبال واما قضاة وغزاة فالاصل قضية وغزوة على وزن فعلة بضم الفاء وفتح
وفتح العين واللام وهي من ابنية الجمع على ما صرح به في المفصل وغيره قوله ماخوذ من انس
بكسر النون وفتحها يقال انست به انسا وانسة وانست به انسا على مثال كفرت به كفرا
وضد الوحشة قوله لانهم يستانسون بامثالهم لان الانسان مدني الطبع فينافيه التوحد
والتوحش بخلاف سائر انواع الحيوان قوله او انس بمعنى الهمزة يحتمل ان يكون من باب
المفاعلة من انس يوانس موانسة وان يكون من باب الافعال من انست بمعنى ابصرت قال
انس من جانب الطور نارا وان انستم منهم رشدا فقصد ووح ايناس فسموا اناسا لانهم
ظاهرون مبصرون قوله ولذلك سموا بشرا اي ولكونهم ظاهرين مبصرين سموا بشرا لان البشر
والبشرة ظاهر جلد الانسان وبشرة الارض ما ظهر من نباتها قوله لاجتنابهم اي لاستتارهم
عن اعين الناس وعدم ظهورهم مبصرين قوله واللام فيه للجنس اي اللام في الناس لتعريف
الجنس في الحواشي الشريفية فان قيل لا فائدة في الاخبار بان من يقول كذا وكذا من الناس اجيب
بان فائدة التنبيه على ان الصفات المذكورة تنافي الانسانية فينبغي ان يجهل كون الموصوف
بها من الناس ويتعجب منه ورد بان مثل هذا التركيب قد ياتي في مواضع لا يتاتى فيها مثل
هذا الاعتبار ولا يقصد فيها الا الاخبار بان من هذا الجنس طائفة متصفة بكذا كقوله تعالى
من المؤمنين رجال صدقوا الاية فالاولى ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدا على معنى
وبعض الناس او بعض منهم من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف ولا استبعاد
في وقوع الظرف بتاويل معناه مبتدا ويرشدك الى ذلك قول الحماسي فمنهم ليوث لا ترام
وبعضهم مما قمشت وضم حبل الحاطب حيث قابل لفظة منهم بما هو مبتدا اعني لفظة
بعضهم وقد يقع الظرف موقع المبتدا بتقدير الموصوف كقوله تعالى ومنا دون ذلك
ومنا الا له مقام معلوم فالقوم قدروا الموصوف في الظرف الثاني وجعلوه مبتدا
والظرف الاول خبرا وعكسه اولى بحسب المعنى اي جمع منا دون ذلك ومنا احد منا

لانه مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال على ان من الناس رجالا كذا وكذا دون رجال يشهد
بما انتهى كلامه وانما قال فالاولى دون فالصواب للاشارة الى انه يجوز ان يكون غرض المجيب
ان الفائدة في الاية المذكورة تحصل بما ذكر ولا يتعين جريان ما ذكر في كل تركيب مثله وايضا
جاز ان يقال الرجال الذين صدقوا لما اتصفوا بهذه الصفة الشريفة كانوا مظنة ان
يخرجوا عن مرتبة المؤمنين اى مرتبة الى كمرتبة الملائكة المقربين ثم جاز ان يجهل كون
المتصفين بهذه الصفة من المؤمنين فيظن انه من جنس اعلى واشرف من جنس المؤمنين
فتحصل الفائدة في الاخبار بان من المؤمنين من يصل الى هذه المرتبة العلياء بسبب الصدق
ويرد على الجواب الذي وجهه بقوله فالاولى ان كلا من مضمون الصلة والصفة يجب
ان يكونا معلومين قبل الاخبار فلو كان مناط الفائدة ملك الاوصاف لزم تحصيل الحاصل
لحصول العلم بها قبل الاخبار بها **قوله** ومن موصوفة، في الحواشي الشريفية جعل من موصوفة
مع الجنس وموصولة مع العهد رعاية للمناسبة والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس مبهم لا توقيت
فيه فناسب ان يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فناسب ان يعبر عن بعضه بمعرفة
واما الاستعمال فكما في قوله تعالى رجال صدقوا وقوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي ففي الاية
الاولى عبر عن البعض بالنكرة لانه اريد بالمؤمنين الجنس وفي الاية الثانية عبر عن البعض
بالمعرفة لانه اريد بالضمير الجماعة المعينة انتهى ثم قال قيل والسر في ذلك انك اذا قلت
من هذا الجنس طائفة شانها كذا كان التقييد بالجنس مفيدا بخلاف ما اذا قيل من هذا
الجنس الطائفة الفاعلة كذا لان من عرفهم عرف كونهم من هذا الجنس اولا واذا
قلت من هؤلاء الذي فعل كذا كان حسنا اذ فيه زيادة تعريف له ولا يحسن كل الحسن
ان يقال فاعل كذا لانه عرفهم كلهم الا اذا كان من تنكيره غرض كستر عليه او تجهيل وكلامنا
في الاصل انتهى قيل انما رجحه لان كلية الصغرى ممنوعة لانا لا نسلم ان من عرف الطائفة الفاعلة
كذا عرف انهم من الجنس المذكور مثلا اذا قيل من المصوتين من يقرا القران يمكن ان يكون مفيدا
اذ لا يلزم من معرفة الذين يقرؤون القران معرفة كونهم مصوتين **قوله** اذ لا عهد تعليل لقوله
واللام للجنس، اى انما حملنا اللام في من الناس على تعريف الجنس دون تعريف العهد اذ
عهد صريحا لانه ما سبق ذكر الناس ليشير اليه بلام العهد تامل **قوله** او للعهد الخ،
والمراد العهد الخارجي لانه المتبادر من اطلاق العهد لكن المراد التقديري منه فان

العهد الخارجي كما يكون بلفظ سبق ذكره صريحا كما في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول كذلك يكون بلفظ مغاير له كما في هذه الاية فان الذين
كفروا معناه التامّ الكافرون فالاول يسمى عهدا تحقيقيا والثاني يسمى تقديريا وفي
بعض النسخ وقيل للعهد فصيغته التمريض للاشارة الى ضعفه لانه استدل على حمل اللام
على الجنس بعدم العهد فكونه للعهد بمجرد احتمال لا يدل عليه دليل **قوله** ونظرائه،
اى امثاله في الاصرار على النفاق وفي الختم على قلبه ومشاعره سواء كانوا من اصحابه
او لم يكونوا **قوله** فانهم من حيث الخ، دفع لما ورد من ان المنافقين قسيم للذين كفروا
على ما مر من تثليث القسمة فعلى تقدير العهد يلزم ان يكونوا داخلين في الماحضين
بالكفر وقسما منهم مع انهم مختصون بزيادات ليست فيهم وهي تمويه الكفر بالخداع
والاستهزاء ووجه الدفع هو ان اختصاصهم بتلك الزيادة لا يمنع دخولهم تحت
هذا الجنس المعهود باعتبار كونهم حقيقة من مطلق الكافر المصر كما ان اختصاص
الماحضين بزيادة هي المجاهرة بالانكار لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس ايضا
فان الجنس انما يتنوع بسبب اشتمال كل نوع منه على زيادة تخصه ولا توجد في سائر
الانواع وتلك الزيادات وان كانت خارجة عن الطبيعة الجنسية الا انها داخلة في
الانواع ومقومة لها فان الحيوان مثلا يتنوع بناطق وناهق وصاهل ونحو ذلك فكل نوع
يختص بزيادة لا توجد في غيره مع ان مفهوم الحيوان لا يصير نوعا مباينا الشيء من انواعه
باشتمال ذلك النوع على الزيادة التي هي مقومة له وعدم اشتمال مفهوم الحيوان ايا ها
وتلك الانواع مع اشتمالها على تلك الزيادات المقومة لها مندرجة تحت جنس الحيوان
فالمنافقون مع اختصاصهم بما فيهم من الزيادة تحت الجنس المعهودين وهم المصرون على الكفر
قوله فعلى هذا الخ، اى فعلى تقدير ان يكون اللام في الناس للعهد يكون قوله ومن الناس
من يقول الاية تقسيما للقسم الثاني وهم الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا وكانه اعتراض
على الكشاف من ان ما جوزه من تعريف العهد يستلزم عدم صدق المقسم على القسم مع وجوب
صدقه عليه ومن هاهنا ينقدح وجه اخر لصيغة التمريض على ما في بعض النسخ **قوله** واختصوا
الايمان بالله واليوم الاخر الخ، اشارة الى دفع ما يرد هاهنا من انه لما كان مقصود المنافقين
من اظهار الايمان وتمويه الكفر به ان يتاتى لهم الخداع ظاهرا وباطنا وكان ذلك لا يتم الا بالايمان

بجميع ما امن به المؤمنون سيما الايمان بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان الواجب ذكر جميع ما يجب
ان يؤمن به فكيف صح الاقتصار على ذكر الايمان بالله وباليوم الاخر واشار الى دفعه بان الاقتصار
عليهما لوجوه اربعة وكان الظاهر ذكر التخصيص وايثار الاختصاص عليه ليفيد الابهام فيمن
خصصهما بالذكر فانه يحتمل ان يكون هم المنافقين بان لم يذكروا سواهما وعليه مدار الوجهين
الاولين لانهما متعلقان بمقالتهم لا بحكايتها وان يكون هو الله تعالى بان يذكر والايمان
بجميع ما يجب ان يؤمن به الا انه حكى الله تعالى عنهم الايمان بهما وعليه مدار الوجهين الاخيرين
فانهما يتعلقان بحكايتها وعلى كلا الاحتمالين يحصل لهم الاختصاص فذكر لكل من الاحتمالين وجهين
فان قلت لما كان كل من الوجهين على احد الاحتمالين كان الواجب في عطف الوجهين الاخيرين
على الاولين كلمة او دون الواو قلت هو من قبيل قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن
فانه كما ان الواو المتوسطة في هذه الاية لعطف مجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع
الصفتين الاوليين المتقابلين ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على احدى السابقتين لم يكن
هناك تناسب كذلك الواو المتوسطة هاهنا لعطف مجموع الوجهين الاخيرين على مجموع
الوجهين الاولين على مجموع الوجهين الاخيرين ولو اعتبر عطف كل واحد على سابقه لم يكن
هناك تناسب لابتناء بعض تلك الوجوه على احد الاحتمالين والاخر على الاخر قوله تخصيص الخ
هذا مع ما عطف عليه من قوله وادعاء رفع على انه خبر لقوله واختصاص الايمان ومتعلق
بمقالتهم المحكية كما عرفت يعني انهم انما خصصوهما بالذكر لوجهين احدهما ان المقصد
الاقصى والمطلب الاعلى هو معرفة المبداء والمعاد المعبر عنهما بالايمان بالله واليوم الاخر
فكانهم عبروا عن الايمان باعظم اجزائه وثانيهما ادعاء منهم بانهم احاطوا الايمان بجميع اجزائه
لان المبداء احد طرفي ما يجب الايمان به والمعاد طرفه الاخر ومن امن بهما فقد حاز اي جمع الايمان
بجميع اجزائه قوله وايذان بانهم الخ هذا مع ما عطف عليه من قوله وبيان لتضاعف خبثهم
متعلق بحكاية مقالتهم ووجه اول بالنظر اليها يعني ان الله تعالى خصهما بالذكر حين حكى
عنهم ادعاء الايمان ايذانا بانهم منافقون في هذا القول المعتقد عندهم بناء على ظنهم
الفاسد قوله فكيف بما يقصدون به النفاق اي اذا كان ذكرهم هذا القول انما هو بطريق
النفاق مع انه معتقدهم حقيقة ذكروه اظهارا للمواطاة لهم فكيف لا يكونون منافقين
فيما ذكروا مما يجب الايمان به مما لم يعتقدوه بل قصدوا به النفاق فقط قوله لان القوم

كانوا يهودا الخ علة لقوله ايذانا يعني ان وجه كونه ايذانا منافقون الخ هو ان القوم
اي القائلين امنا بالله وباليوم الاخر كانوا يهودا وكانوا يؤمنون بهما اخلاصا وصدقا
وان كان ايمانهم كلا ايمان في الواقع ويرون المؤمنين موافقتهم لهم في ايمانهم فيكونون نفاقا
فيما يظنون اخلاصهم فيه وان كان ظنا فاسدا هذا وفسر في الحواشي الشريفية اليهود باليهوديين
ثم قال يقال يهودي ويهود كزنجي وزنج واما يهود مفردا فهو علم يجري في كلامهم مجرى
القبيلة دون الحي قوله لاعتقادهم التشبيه حيث قالوا لموسى عليه السلام فيما حكى
الله تعالى عنهم اجعل لنا الها كما لهم الهة قوله واتخاذ الولد كما حكى الله عز وجل عنهم
بقوله وقالت اليهود عزير ابن الله قوله وان الجنة لا يدخلها غيرهم حيث حكى الله تعالى
عنهم وعن النصارى بطريق اللف والنشر بقوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان
هودا او نصارى قوله وغيرها بالنصب معطوف على التشبيه فهو من مفاعيل الاعتقاد
اي واعتقادهم غير التشبيه مثل اعتقادهم ان اهل الجنة لا ياكلون ولا يشربون ولا ينكحون
هل يتلذذون بالنسيم والارواح العبقة اي الروائح الطيبة من عبق به الطيب بالكسر اذا لزق
قوله ويرون المؤمنين عطف على قوله يؤمنون في قوله وكانوا يؤمنون اي وكانوا يرون
وهو بضم الياء والراء من الاراءة اي يوهمونهم بهذا الكلام انهم امنوا مثل ايمانهم قوله
وبيان لتضاعف خبثهم عطف على قوله ايذان ومتعلق بالحكاية ايضا كما عرفت يعني ان تخصيص
الله تعالى الايمان بهما بالذكر من بين ما قالوه بيان لتضاعف خبثهم لان قولهم هذا لا يكون ايمانا
اصلا سواء قالوه جدا واعتقادا او على وجه النفاق لانهم اعتقدوا اليوم الاخر على خلاف
صفته بخلاف الاقوال الاخر فانها انما لا يكون ايمانا لو قالوها على وجه النفاق واما اذا قالوها
على وجه الجد والاعتقاد كان ايمانا مثلا اذا قالوا عن صميم القلب امنا بمحمد وكتابه من غير قصد
الخداع والنفاق كان ايمانا قوله وعقيدتهم عقيدتهم جملة حالية والتركيب من قبيل
شعري شعري اي صدر هذا القول اعني قولهم امنا بالله وباليوم الاخر لا على وجه الخداع والنفاق
منهم والحال ان عقيدتهم عند صدور هذا القول منهم هي عقيدتهم التي هم عليها اوهي
العقيدة المشهورة المنقولة عنهم لم يكن هذا القول منهم ايمانا قوله لم يكن ايمانا الواقع
في الكشاف بل انه هو كفر لا ايمان والمراد غيره الى قوله ايمانا دفعا لما يرد على الكشاف ان قوم
هذا لا على وجه النفاق مع العقيدة الفاسدة ليس بكفر غايته انه ليس ايمانا لفساد العقيدة

قوله وفي تكرير الباء الخ، لما كان اعادة الجار اذا كان المعطوف عليه اسما ظاهرا غير محتاج
اليه اشار الى نكتة اعادتها مع الاستغناء عنها فاشار الى ان النكتة في تكريرها هي
ادعاء الاستقلال والاستحكام بكل منهما بالتفصيل لا بطريق التبعية لان ملاحظة الجار
في كل منهما يقتضي ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المعدى به فكانه مذكور مرتين
وذلك يدل على استقلال كل منهما بالايمان واستحكامه وتأكده قوله والقول هو التلفظ
بما يفيده اي هو مصدر بمعنى التلفظ بلفظ يفيد معنى من المعاني سواء كان ذلك المعنى
مفردا او مركبا وسواء كان افادته له بالوضع او الطبع او العقل والاشارة الى هذا التعميم
حذف مفعول يفيد قوله ويقال بمعنى المقول اي يطلق القول على اللفظ المقول اي المتلفظ
به تسمية للمفعول باسم المصدر قوله وللمعنى المتصور في النفس ويقال له الكلام النفسي
قال تعالى ويقولون في انفسهم ما لا يبدون لك قوله وللرأي والمذهب اي يطلق القول
على الرأي والمذهب فيقال هذا قول الجرجاني رحمه الله تعالى اي رأيه او مذهبه والفرق بينهما ان
الرأي من ذوية التقليد وهو الاعتقاد المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقا او مختلفا
فيه والمذهب هو الاعتقاد الاجتهادي المختلف فيه فالرأي اعم قوله مجازا، قيد لقوله ويقال
اي يطلق على هذه المعاني الاربعة اطلاقا مجازيا اما الاول فمن تسمية المفعول باسم المصدر
كما عرفت واما الثلثة فمن تسمية المدلول باسم الدال قوله والمراد اي المراد ههنا فان اليوم
في عرف الشرع ما بين طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس وعند الحكماء من طلوع الشمس الى
غروبها وقد يطلق بمعنى مطلق الوقت ليلا كان او نهارا طويلا كان او قصيرا قوله من وقت
الحشر الى ما لا يتناهى، وهو وان كان له مبدأ وهو وقت الحشر ويقال له الابد الدائم الذي
لا ينقطع الا انه لا اخر له سمي باليوم الاخر لانه اخر الاوقات المنقضية قوله او الى ان يدخل اهل
الجنة الخ وعلى هذا يكون له مبدأ ومنتهى لانه يكون عبارة عن وقت النشور والحساب
قوله لانه اخر الايام المحدودة، علة لتسمية وقت النشور والحساب باليوم الاخر ومعنى
كونه اخر الايام المحدودة انه لا يحد بعده وقت قوله انكار لما ادعوه الخ يعني ان قولهم امنا
صريح في دعوى احداث الايمان ويدل التزاما على كونهم من زمرة المؤمنين وقوله تعالى وما هم
بمؤمنين نفي صريح للمدلول الالتزامي كما انه نفي التزامي لما ادعوه صريحا والانتحال ادعاء الشخص
لنفسه ما لغيره يقال انتحل فلان شعر او انتسب شعر غيره الى نفسه قوله وكان اصله وما

امنوا

امنوا الخ، ولما تبين ان المراد من قوله تعالى وما هم بمؤمنين انكار ما ادعوه ونفيه ورد عليه
ان مقتضى ظاهر الحال ان يكون صريح النفي واردا على ما ادعوه صريحا من احداث الايمان
حتى يكون النفي مطابقا للمنفي فما وجه العدول الى نفي المدلول الالتزامي فقوله
ليطابق قولهم علة لكون الاصل ما ذكر اي انما قلنا ان الاصل مقتضى الحال ان يقال وما امنوا
ليحصل التطابق بين قولهم وبين نفيه فان قولهم امنا كلام في شان الفعل وبيان انه متحقق
صادر عنهم وقوله تعالى وما هم بمؤمنين كلام في شان الفاعل وبيان ان الفعل لم يصدر
عنه فالرد الذي يطابقه هو التصريح بنفي الفعل عنهم لا بنفي فاعليته لهم فاشار الى جوابه
بقوله لكنه عكس تأكيدا ومبالغة في التكذيب وتحرير الجواب على ما في الحواشي الشريفية
ان العدول الى الاسمية لسلوك طريق الكناية في رد دعواهم الكاذبة فان انخراطهم في سلك
المؤمنين وكونهم طائفة من طوائفهم من لوازم ثبوت الايمان الحقيقي وانتفاء اللازم
اعدل شاهد على انتفاء ملزومه ففيه من التأكيد والمبالغة ما ليس في نفي الملزوم ابتداء
وكيف لا وقد بولغ في نفي اللازم بالدلالة على الدوام المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم
مطلقا واكد ذلك النفي فليس في هذه الاسمية التقديم لقصد الاختصاص بل المقصود بها
سلوك طريق هو ابلغ واقوى في رد تلك الدعوى انتهى ومن هنا تبين وجه العدول الى نفي
المدلول الالتزامي قوله لان اخراج ذواتهم الخ، توضيحه ما ذكره في التفسير الكبير من انه لو قيل
وما امنوا لكان رد الين مما ادعوه ونظيره ان من قال فلان ناظر في المسئلة الفلانية فان قلت
انه لم يناظر فيها كنت قد كذبته اما لو قلت انه ليس من المناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه
يعني انه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا ههنا قوله والمطلق الايمان الخ، عطف
على قوله اكد داخل تحت التعليل ومعنى اطلاقه عدم تقييده بمعموله الذي تعدى اليه بالباء
حيث لم يقل وما هم بمؤمنين بالله واليوم الاخر قوله على معنى الخ، اي تنزيله بالنسبة الى ذلك
المفعول بمنزلة اللازم بناء على ارادة معنى انهم ليسوا من الايمان في شيء اصلا لا من الايمان بالله
واليوم الاخر ولا من الايمان بغيرهما ففيه تأكيد النفي من حيث ان نفي الايمان المطلق يستلزم نفي
الايمان المقيد بالطريق الاولى قوله ويحتمل ان يقيد الخ، اي يحتمل ان يراد التقييد بالمفعول
المذكور على ان يكون المعنى وما هم بمؤمنين بالله واليوم الاخر الا انه حذف لدلالة قولهم امنا
بالله وباليوم الاخر عليه لانه جواب عنه فيكون ذكر القيد في الاول قرينة على اعتباره

في الثاني قوله ولاية تدل الخ الغرض من هذا الكلام الرد على الامام حيث قال ان الآية
تدل على ان من لا يعرف الله تعالى واقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله تعالى وما هم بمؤمنين
وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا وبين وجه دلالتها عليه بان هؤلاء المنافقين لو كانوا
عارفين بالله تعالى وقد اقروا به لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا اى اعتقادا
مطابقا للواقع سواء كان ذلك الاعتقاد مستفادا من الدليل وهو العلم او كان اعتقادا
تقليديا فان احوال القلب اربعة الاعتقاد المطابق المستفاد من الدليل والاعتقاد المطابق
لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل الذي هو ضد
العلم والرابع خلو القلب عن كل واحد من ذلك لان من عرف الله تعالى واقر به لا بد ان
يكون مؤمنا هذا كلامه وتوجيه الرد ان هذه الآية انما تدل على نفي الايمان من المنافق
وهو من اظهر الايمان وخالف قلبه لسانه بان كان مكذبا بقلبه بدليل الآيات التي
بعدها وليس هذا محل الخلاف الكرامية وانما محل خلافهم من نطق بالشهادتين
فارغ القلب عما يوافق ذلك او ينافيه فعندهم هو مؤمن وعندنا لا قوله والخلاف
مع الكرامية الخ ضبطها في القاموس بفتح الكاف وتشديد الراء كشداد وبعضهم
بكسر الكاف وتخفيف الراء وبالجملة هم طائفة منسوبة الى محمد بن كرام قائلون بانه
تعالى مستقر على العرش وانه جوهر تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ان القول بان الخلاف معهم
في الثاني يخالف ما في المقاصد من ان من اضمر الكفر واظهر الايمان مؤمن عند الكرامية
وان استحق الخلود في النار ويوافق ما في المقاصد ما ذكره الامام الرازي في تفسير قوله تعالى
يؤمنون بالغيب ان الذين قالوا الايمان هو الاقرار باللسان فقط فريقان الاول قالوا ان
الاقرار باللسان فقط هو الايمان لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط
لكون الاقرار اللساني ايمانا لا انها داخلة في مسمى الايمان والثاني قالوا الايمان يحصل بمجرد
الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فيثبت
له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة قوله فلا ينتهض الخ اى لا يقوم حجة على
الكرامية لعدم قيامها في محل الخلاف عند المصنف وقد عرفت ما فيه قوله والخدع بفتح
الخاء وسكون الدال وفي بعض النسخ والخداع وهما بمعنى قوله ان توهم غيرك خلاف
ما تخفيه من المكروه اى توقع في وهمه خلاف ما تخفيه مما يكرهه قوله لتزله من الازلال

اى تسقط

اى تسقطه وتمنعه عن مطلوبه الحاصل له كما في قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها اى اسقطهما
عن الجنة ومنعهما عنها بعد ان كانا فيه وفي بعض النسخ لتنزله من الانزال والمراد اما استنزاله
عن رأيه او عن مطلوبه الذي هو غير حاصل لكنه بصدده. قيل ولو قال وتزله عطفا على
قوله توهم لكان اولى لان المعتبر في معنى الخدع هو الازلال بالفعل لا الايهام المذكور
ولذلك فسر قدس سره قوله ان يوهم الخ بقوله يعني ويصيبه به اى ويصيب الخادع صاحبه
خلاف ما تخفيه من المكروه ولا يخفى عليك ان الايهام لاجل الازلال مستتبع للافعال
المستتبع للازلال بالفعل قوله من توهم خلع الضب الخ يعني ما ذكر معنى عرفي للخدع
مأخوذ به من هذين القولين فهما حقيقتان لغويتان قوله اذا توارى في جحره وهو بتقديم
الجيم المضمومة على المهملة الساكنة ثقبته في الارض قوله اذا اوهم الحارش بالحاء المهملة
والشين المعجمة صائد الضب خاصة اى اوقع الضب في وهم الحارش بعد الاختفاء في جحره
خلاف ما يخفيه من كره الحارش والمكروه ههنا هو ادبار الضب وهو يوهم الحارش
اقباله ليمتنع عما هو بصدده قوله واصله اى اصل الخدع الاخفاء لاعتباره في كلا معنييه
اللذين اخذ منه فما قيل الظاهر ان يقال الاصل الخفاء يقال بحسب اللغة خدع انخدع
بمعنى اختفى فليس بظاهر وكذا ما قيل اى الخداع بمعنى الاخفاء لما عرفت ان المعتبر في المأخوذ
منه هو الاخفاء قوله ومنه اى من الخدع بمعنى الاخفاء المخدع بضم الميم وفتح الدال علم للمخزن
وفي الصحاح المخدع والمخدع على مثال المصحف والمصحف الخزانة واصله الضم الا انهم كسروه
استثقالا انتهى فهو اسم مكان على صيغة اسم المفعول من باب الافعال ولا ينافيه كونه مأخوذا
من الخدع بمعنى الاخفاء قوله والاخدعان بفتح الهمزة شعبتان من الوريد ذكره في القاموس والوريد
هو العرق في العنق وهما وريدان مكتنفان في صفحتي العنق مما يلي مقدمه قوله والمخادعة
تكون بين اثنين لانها من باب المفاعلة ومن خواص هذا الباب ان يكون للمشاركة بين
الاثنين بمعنى انه يصدر من كل واحد منهما متعلقا بالآخر فيكون كل من المخادعين مخدوعا
لصاحبه قوله وخداعهم مع الله ليس على ظاهره اى لا يصدر منهم فعل الخدع متعلقا
بالله تعالى ولا من الله تعالى متعلقا بهم اما الاول فاشار اليه بقوله لا يخفى عليه خافية اى يستحيل
على الله ان يخدع من اجل لتوقف الانخداع على ان يخفى عليه والله تعالى منزه عنه قوله
ولانهم لم يقصدوا خديعته الخ دليل آخر لعدم صدور فعل الخدع منهم متعلقا بالله تعالى

يعني انهم اهل الكتاب عارفون بان الله تعالى لا يخفى عليه خافية فيمتنع ان يخدع من احد فلا يقصدون خديعته واما الثاني فلانه معلوم الانتفاء لان صدور الخدع من احد متعلقا بالآخر انما يكون عن العجز عن المكافحة واظهار المكتوم والله تعالى منزه عنه وانما لم يتعرض له لان انتفاء الفعل من احد الجانبين يكفي في انتفاء المفاعلة وقد استدل صاحب الكشاف على الثاني ايضا بان الحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع ولما كان هذا مبنيا على قاعدة الاعتزال في القبح العقلي حذفه المص ولم يتعرض لحال خداعهم مع المؤمنين لانه على ظاهره اما صدوره عنهم متعلقا بالمؤمنين فلوقوعه واما صدوره من المؤمنين متعلقا بهم فلما اشار اليه من انهم كانوا يخفون احوالهم ويجرون عليهم احكام الاسلام دفعا لزيادة فتنتهم واحترازا عن اظهار خصومتهم لئلا يعينوا شياطينهم وفي الكشاف ما حاصله ان المؤمنين وان جاز ان يخدعوا لانه مستحسن والمص حذفه ايضا لما عرفت ان خدعهم للكفار بمصلحة الاسلام مستحسن **قوله** بل المراد انما مخادعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الخ ذكر في الكشاف في الجواب وجوها اربعة والمص اكتفى باثنين منها وترك اثنين اخرين لبعدهما كما لا يخفى على الناظر في الكشاف وقرر الوجه الاول بطريقين احدهما زائد على الكشاف وهو حذف المضاف اي يخادعون رسول الله فحذف المضاف لظهور ان الله تعالى لا يخدع ولا يخدع وثانيهما ان يكون مجازا عقليا في النسبة الايقاعية وهو المراد بقوله او على ان معاملة الرسول عليه السلام الخ فانه معطوف على قوله على حذف المضاف وحاصله ان ارادة مخادعة الرسول عليه السلام ليس من حيث اطلاق لفظة الجلالة على الرسول مجازا فانه غير جائز بل اما من حيث ان المضاف محذوف او من حيث انه مجاز في النسبة الايقاعية وهذا الاخير هو المذكور فقط في الكشاف كما اشير اليه وجعله مثل المجاز العقلي في النسبة الاسنادية وهو كما يقال قال الملك كذا ورسم كذا وانما القائل والراسم وزيره او بعض خاصته الذين قولهم قوله ورسمهم رسمه ثم اورد مثالا لما نحن فيه ما اورده المص من الايتين واما انه على هذا الوجه سواء جعل من قبيل حذف المضاف او من قبيل المجاز العقلي في النسبة الايقاعية يلزم خدع الرسول والمؤمنين اياهم فقد عرفت انه يجوز لمصلحة دينية واشار المص اليه ايضا في تقرير الوجه الثاني **قوله** من حيث انه خليفته اشارة الى بيان العلاقة لاعتبار التجوز في النسبة الايقاعية اي صح هذا التجوز بعلاقة

ان

ان الرسول عليه السلام خليفة الله تعالى في ارضه والناطق عنه باوامره ونواهيه مع عباده **قوله** واما ان صورة صنيعهم الخ هذه الجملة في محل الرفع معطوف على قوله اما مخادعة الرسول عليه السلام فهو وجه ثان من وجوه الاجوبة ذكر في الكشاف اولا قيل الصنيع من صنع به صنيعا قبيحا والصنيع من صنع اليه معروفا وحاصل هذا الوجه على ما هو الظاهر من عبارة المص انه من قبيل الاستعارة التمثيلية بان تشبه الهيئة المنتزعة من عدة امور هي صنيعهم مع الله تعالى من حيث انهم يظهرون الايمان وهم كافرون وصنيع الله تعالى معهم من حيث انه تعالى امرهم باجراء احكام المسلمين عليهم والحال ان هؤلاء الكفار عنده تعالى في عداد شرار الكفرة بالهيئة الاخرى المنتزعة من عدة امور اخر من الاحوال الحاصلة للمخادعين من حيث ان كلا منهما يخدع الاخر لجلب النفع لنفسه وايصال الضرر الى صاحبه فاستعير لفظ الهيئة المشبهة بها للهيئة المشبهة استعارة تمثيلية والجامع هو الهيئة المركبة المشتركة بين الطرفين بان اظهر كل واحد منهما للاخر خلاف ما عنده حتى يحصل مراده ولا يحصل مراد الاخر وفي الحواشي الشريفية ان حاصل هذا الجواب ان بينهم من الجانبين معاملة شبيهة بالمخادعة فقوله يخادعون استعارة تبعية ويسوغ هذا الجواب اعتبار هيئة مركبة من الجانبين وما يجري بينهما شبيهة بهيئة اخرى مركبة من الخادع والمخدوع والخدع ليحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية انتهى يريد الرد على العلامة التفتازاني حيث جعلها تبعية وتمثيلية على ما هو مذهبه في جواز اجتماعهما وانت خبير بان ظاهر عبارة الكشاف والمص حملهما على الاستعارة التمثيلية لكن يجوز حملها على الاستعارة التبعية من غير حاجة الى حملها على التمثيلية ليجتمعا **قوله** وصنيع الله بالجر عطف على قوله وصنيعهم **قوله** باجراء احكام المسلمين عليهم كالتوارث واعطاء سهم من المغنم والصلوة عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين ونحو ذلك **قوله** واهل الدرك الاسفل من النار وهو الطبقة السفلى من طبقات جهنم نقل عن الراغب ان الدرك كالدرج لكن الدرج يقال اعتبارا بالصعود والدرك اعتبارا بالحدور ولهذا قيل درجات الجنة ودركات النار ولتصور الحدور في النار سميت هاوية **قوله** واستدراجا لهم علة لقوله صنيع الله من قوله درجه الى كذا واستدرجه اي ادناه منه على التدريج وقربه منه درجة فدرجة ليكون الخفض والسقوط الى الاسفل اشد واقوى **قوله** وامتثال الرسول بالجر معطوف على صنيع الله **قوله** امراه بالنصب على انه مفعول للامتثال

قوله واجراء حكم الاسلام، بالجر عطفا على المضاف اليه في اخفاء حالهم اي وفي اخفاء اجراء
حكم الاسلام عليهم كحرمان التوارث وحرمان اعطاء السهم من الغنايم ووضع الجزية
عليهم ونحوها قوله مجازاة لهم، علة للامتثال المذكور وانما جوزوا تمثيل صنيعهم لانه جزاء
سيئة سيئة مثلها قوله صورة صنيع المخادعين خبر ان في قوله ان صورة صنيعهم ولفظ
المخادعين على صيغة التثنية لا الجمع قوله ويحتمل ان يراد بيخادعون يخدعون، اي مما ظنا من
ان المخادعة تكون بين اثنين مبني على ما هو الاغلب في باب المفاعلة لكن قد يجيء بمعنى اصل فعله مجرده
نحو دافع بمعنى دفع وسافر بمعنى سفر وهو ايضا حقيقة على ما صرحوا فيحتمل ان يراد
بيخادعون ايضا معنى المجرد اعني يخدعون فلا يحتاج الى اعتبار خدع الله تعالى والمؤمنين اياهم
كما يحتاج الى اعتباره اذا كان فعل المخادعة على ما هو الاغلب فيه من كونه بين الاثنين قوله
لانه بيان ليقول او استيناف حلة لكونه بمعنى يخدعون فان الفعل لا شك انه من جانب
المنافقين فقط فينبغي ان يكون الخدع كذلك ليطابق البيان المبين والاستيناف ايضا
يفيد فايدة البيان لانه في معرض الجواب لما عسى ان يقال لنا بالهم يقولون امنا وما هم بمؤمنين
وما غرضهم من ذلك فقيل يخادعون الله فلما كان هذا الكلام بيانا لغرضهم كان الفعل
المذكور صادرا منهم فقط وفي الحواشي الشريفية وجعل يخادعون بيانا ليقول اولى
من جعله استينافا لانه ايضاح لما سبق وتصريح بان قولهم كان مجرد خداع وايضا ليست المخادعة
امرا مطلوبا لذاته فلا يكون الجواب شافيا بل يحتاج الى سؤال اخر انتهى والقول بان خداعهم
غاية متاخرة فهو تصريح بان قولهم كان لمجرد خداع لانه نفس مجرد خداع فلا يكون ايضاحا
لما سبق خلوه فانظر ثاني عند جزالة التنزيل قوله بذكر ما هو الغرض منه، اي من قوله يقول
امنا الخ كانه قيل لما غرضهم في ادعائهم الايمان كاذبين فقيل يخادعون يعني ان غرضهم هو
ان يخدعوا الله اي رسوله والمؤمنين لاغراض فاسدة ذكرها المص بقوله وكان غرضهم في
ذلك الخ قوله الا انه اخرج الخ، لما كان مجيء المزيد بمعنى الثلاثي يحتاج الى نكتة لكونه خلاف
الظ اشار اليها فقوله الا انه الخ استثناء من قوله ويحتمل ان يراد بيخادعون يخدعون
الا انه، اي يخدعون الدال على ان الخدع صادر من واحد اخرجه في زنة فاعلت، الظ ان يقال
في زنة فاعل كما وقع في بعض النسخ الا انه اشار الى المثال المشهور من قولهم طارقت النعل و
عاقبت اللص قوله فان الزنة الخ اشارة الى انه وجه دلالة الاخراج المذكور على المبالغة

انّ هذه

ان هذه الزنة، للمبالغة، اي المعارضة وبيان ان يقصد كل من الطرفين ان يفعل مثل فعل صاحبه
على وجه يغلبه فيه مثل كارمته وكرمته وناضلته فنضلته اي غلبته في الكرم ورمي السهم
وقد حرف بعض الناسخين لفظ المغالبة فاورد بدلها لفظ المبالغة وهو غلط قوله والفعل
متى غولب فيه جملة حالية، اي والحال ان الفعل متى غولب فيه بان يقصد فيه كل من الفاعلين
الغلبة منه على الاخر قوله كان ابلغ منه، اي اشد مبالغة من ذلك الفعل اذا جاء بلا مقابلة
معارض فالمفضل والمفضل عليه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ووجه الابلغية
انه يكون الداعي مع والاهتمام به اشد واقوى مما اذا ولد وحده من غير ان يكون معارض
يقصد الغلبة عليه قوله وبارى، عطف تفسير للمعارض فان المباراة المعارضة وان يفعل
مثل ما فعل صاحبه ليغلبه قوله استصحبت، على البناء للفاعل جواب لما وفاعله ضمير الزنة
وذلك مفعوله والاشارة الى الحكم المذكور لزنة فاعلت وهو كون الفعل ابلغ يعني ان تلك
الزنة وان زال عنها قصد المغالبة وقصدتها اصل الفعل الا انها لكونها في اصل وضعها
للمغالبة لا تنفك عن الدلالة على المبالغة قوله ويعضده، اي يقوي الاحتمال المذكور
في ضمن قوله ويحتمل، قراءة من قراءة يخدعون ويرد على هذه القراءة ايضا ان خدع الله عنهم
غير متصور والجواب هو الجواب ولو بنوع تغيير في الجواب الثاني بان لا يعتبر صنيع الله تعالى
معهم قوله وكان، وهذه الصورة يجوز ان يكون ماضيا من الافعال الناقصة وان يكون
من الحروف المشبهة بالفعل والثاني هو الاظهر وايا ما كان فهو جواب لسؤال وهو انه لاي
غرض من الاغراض صدر عنهم الخداع ولاي سبب كانوا يخدعون فالسؤال عن الغرض
يتاتى على كل من القراءتين وحاصل الجواب انهم في ذلك المذكور من الخداع او الخدع
تلك منافع دفع المضرة عن انفسهم وجذب المنفعة لها وايصال المضرة الى المؤمنين قوله
ما يطرق به، على البناء للمفعول اي يصاب به والقائم مقام الفاعل هو قوله من سواهم،
من طرق الزمان بنوائبه اصابه بها والمراد ما اصاب من سواهم من الكفرة من اراقة الدم
واستباحة المال والذراري قوله والاعطاء، اي من الفيء والغنايم والزكاة قوله ويذيعوها،
اي يشيعوها قوله الى منابذيهم، اي منابذي المسلمين بمعنى معاديهم والمنابذة اظهار العداوة
كان كل من المتعاديين ينبذ الى صاحبه ما في قلبه من العداوة او ينبذ عهده اليه كذا
في الحواشي الشريفية وقد اورد في الكشاف السؤال عن وجه عدم اظهار حال المنافقين

المنافقين وكشفها لئلا يصلوا الى هذه الاغراض الفاسدة واجاب بان ذلك للمصالح التي لو كشفت حالهم لانقلبت مفاسد والمرطى هذا الكلام عن البين لما دس فيه الاعتزال حيث بنى الكلام على تعليل افعال الله تعالى بالمصالح قوله الى غير ذلك من المقاصد الخ كان يتحفظوا مما يكرهون بسبب اطلاعهم على الاسرار وينتهوا عن ضرر المؤمنين على ما يجيئون مما لا ازاحة فيه لي منابذيهم قوله قرأ نافع الخ اي قراءة يخادعون بالالف قراءة هؤلاء الائمة ولما خفي المعنى في هذه القراءة من حيث انه قصر فيها تعلق المخادعة على انفسهم بعد ما صرح بكونها متعلقة بالله تعالى وبالمؤمنين بين ان معنى قصر تعلقها على انفسهم قصر ضررها عليهم وانه لا يتجاوزهم قال في الكشاف كما تقول فلان يضار فلانا ولا يضار الا نفسه اي دائرة الضرار راجعة اليه غير متخطية اياه انتهى ومثل هذا الاستعمال شايع في اللغات كلها يجري في باب المفاعلة وغيرها فتكون العبارة الدالة على حصر تلك المعاملة مجازا او كناية عن انحصار ضررها فيهم او يجعل لفظ الخداع المستعار مجازا مرسلا عن ضرره في المرتبة الثانية وعلى هذا يكون المراد المخادعة الاولى قوله او انهم في تلك الخداع خدعوا انفسهم لم يرد انه يجوز ان يكون المراد مخادعة اخرى جارية بينهم وبين انفسهم بحسب التغاير الذاتي ان كان المراد بالانفس الارواح والاراء والتغاير الاعتباري ان كان المراد الذوات قوله لما غروها بذلك اي جعلوا انفسهم مغرورة بما وهموها من الاباطيل والاكاذيب من انه يتفرع على هذا الخداع امور مهمة واعراض مطلوبة وهي تتخدع به وتطمئن اليه قوله وخدعتهم انفسهم حيث حدثتهم بالاماني جمع الامنية بضم الهمزة بمعنى المطلوب قوله الفارغة اي الخالية من اثر وفائدة يترتب عليه قوله وحملتهم على مخادعة من لا يخفى عليه خافية وهو ضد العلانية والشيء الخفي قوله وقراء الباقون وما يخدعون لان المخادعة لا تتصور الا بين اثنين اي لان حقيقة المخادعة لكونها من باب المفاعلة لا يمكن تحققها الا بين اثنين ولا بد ايضا ان يكونا فاعلين متخادعين يقصد كل منهما اصابة الاخر بمكروه فلا تتصور هذه الحقيقة بين المنافقين وانفسهم سواء اريد بها ذواتهم او دواعيهم وصاحب الكشاف جعل المخادعة بينهم وبين انفسهم حقيقية ففيه تعريض له وتمام تفصيل الكلام في هذا المقام في الحواشي الشريفية ثم ان تعليل هذه القراءة لا بد ان يحمل على وجه اختيارهم هذه القراءة وترجيحها على الاولى لان نفس القراءة تثبت بالتواتر لا مدخل للرأي فيه قيل ان الخدع وانه يقتضي اثنين

لانه

لانه يقتضي شخصا مغايرا للخادع حتى يقصد اصابة المكروه به وانت تعلم ان المغايرة الاعتبارية كافية على انه قد عرفت انه لو اريد بالانفس غير الذوات من الارواح وغيرها لتحقق التغاير الذاتي ايضا قوله وقرئ يخدعون بضم الياء وفتح الخاء وكسر الدال المشددة من باب التفعيل ولذا قال من خدع فانه بالتشديد فصيغة التفعيل اما للمبالغة والتكثير او انه بمعنى خدع بالتخفيف كقتل بمعنى قتل قوله ويخدعون بمعنى يختدعون اي قرئ بفتح الياء والخاء وكسر الدال المشددة فان اصله يختدعون نقلت فتحة التاء الى الخاء ثم قلبت التاء دالا لقرب مخرجيهما فادغمت الدال في الدال وهو ههنا متعد ولهذا نصب المفعول كما في قولك انتزعت الشيء اي اقتلعته قيل ينبغي ان يكون نصب المفعول على هذه القراءة ايضا بنزع الخافض الا ان يثبت اختدع بمعنى خدع قوله وقرئ يخدعون ويخادعون على البناء للمفعول اي في القراءتين جميعا ونصب انفسهم اي على هاتين القراءتين فان نصبه على سائر القراءات على المفعولية لكون الفعل متعديا مبنيا للفاعل قوله بنزع الخافض يقال خدعت زيدا نفسه اي عن نفسه على طريقة واختار موسى قومه او على التمييز ان جوز كونه معرفة كذا في الحواشي الشريفية قوله والنفس ذات الشيء وحقيقته قوله وحقيقته عطف تفسيري للذات وهو عبارة عما به الشيء هو هو سواء كان جسما او قائما به او هو جزءا منه او موجودا اخر قائما بذاته سواء كان قيوما لغيره كالواجب تعالى او لا كالنفوس الناطقة عند محققي الطائفة قال تعالى حكاية عن عيسى على نبينا وعليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك قوله ثم قيل للروح اي اطلق عليه ونقل اليه وفي الحواشي الشريفية والمتبادر منه ان لفظ النفس حقيقة في الذات مجاز فيما عداه وذلك ظاهر في الدم والماء والرأي انتهى يشير الى ان كونه مجازا في القلب والروح غير ظاهر لاشتهار استعماله في الذات دون ما عداه قوله لان النفس الحي به بيان لعلاقة المجاز وكذا سائر التعليلات الاتية يعني لفظ النفس معناه الحقيقي ذات الشيء نقل عنه الى امور اخر لعلاقة فنقل اولا الى الروح بعلاقة ان النفس الحي وذاته يتقوم فالروح سبب لقوام النفس بمعنى الذات فاطلق اسم المسبب الذي هو النفس واريد سببه الذي هو الروح قوله والقلب الخ اي واطلق لفظ النفس على القلب بمعنى العضو الصنوبري ايضا بعلاقة انه محل الروح او متعلقه الاول مبني على ان يراد بالروح روح الحيواني والثاني مبني على ان يراد به الروح الانساني فانه من عالم المجردات كالحكيم يقول الروح هو النفس

المجردة وهي لا تحل بشيء وتتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقها اولاً هو الروح الحيواني اعني البخار المتكون من لطيف الاغذية قالوا ان القلب له تجويف في جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فينجره بحرارته فذلك البخار هو الروح الحيواني والنفس تتعلق به فيفيده قوة بها يسري في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم فعله وقد يطلق على هذا الجوهر المجرد الروح والقلب ايضاً ثم ان كون النفس جوهراً مجرداً الى اخر ما ذكره هو المختار عند المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام من الصوفية وغيرهم وذهب بعض المتكلمين الى ان الروح ويطلق عليه النفس ايضاً جسم لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد والنار في الفحم والدهن في السمسم وتخصيص القلب الصنوبري باعتبار انه مبدا له للتسريا قوله والدم لان قوامها به اي واطلق لفظ النفس على الدم ايضاً بعلاقة ان قوام نفس الشيء بمعنى ذاته انما هو بالدم حتى ان الاطباء ذهبوا الى ان الروح هو الدم فان الحيوان يضعف بخروج الدم الى ان يموت قوله وللماء لفرط حاجتها اليه اي واطلق لفظ النفس على الماء بعلاقة ان النفس الشيء وذاته يحتاج الى الماء احتياجاً كاملاً بحيث لولا الماء لامتنع البقاء عليها كما قال تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي قوله وللرأي في قولهم فلان يؤامر نفسه فان المراد بالنفس الرأي لانه انما يقال اذا تردد شخص في امر واتجه له رأيان داعيان اليه لا يدري على ايهما يعتمد قوله لانه ينبعث عنها اي اطلق لفظ النفس على الرأي في ذلك القول بعلاقة ان الرأي ينبعث عن النفس وذاته الشيء ويتسبب منها فيكون مجازاً مرسلاً من اطلاق لفظ النفس على الرأي انه يشبه الرأي ذا امر له ومشيرة اليه فاطلق عليه بعلاقة المشابهة فيكون استعارة وفي الحواشي الشريفية كونه استعارة مبنية على المشابهة انسب بهذا المقام واظهر بحسب المعنى انتهى اما كونه انسب فلان المؤامرة والمشاورة انما يتعلق بالذوات المشيرة وتلازمها فالمناسب ان يكون ترشيحاً للاستعارة واما كونه اظهر بحسب المعنى فلان اعتبار المشابهة بين النفس وبين الرأي الداعي اظهر من اعتبار كون النفس سبباً للرأي لكون السبب الحقيقي هو الله تعالى كذا قيل قوله والمراد بالانفس ههنا ذواتهم لانها حقيقة فيها فلا يعدل عنها من غير ضرورة تدعو اليه فعلى هذا يتعين ان يكون المراد من قصر خداعهم على ذواتهم قصر ضرره عليهم على ما قرره في المعنى الاول قوله ويحتمل حملها على ارواحهم واراتهم لظهور اعتبار المغايرة فيهما فعلى هذا

يتعين

اسم السبب وارادة المسبب قوله او يشبه ذا امر ومشير اليه اي او بعلاقة العلاقة في الاطلاق
صح

يتعين المعنى الثاني ثم انه جزم اولاً بكون المراد منها ذواتهم وجوز ثانياً حملها على ارواحهم واراتهم للاشارة الى ان حملها على الذوات لكونها حقيقة راجح فهو الاليق بان يكون مراداً من حاق اللفظ واما الحمل الثاني فلتوقفه على اعتبار العلاقة وضم القرائن لكونها مجازاً مرجوح فالانسب بها ان يكون من محتملات اللفظ دون ان يراد من حاق اللفظ واما حملها على الدم او الماء فمما لا مساغ له ههنا وان كانا من المعاني المجازية التي يستعمل فيها النفس في الجملة قوله لا يحسون بذلك اي بان الله تعالى لا يخفى عليه خافية فعلى هذا يتعلق قوله لا يشعرون بقوله يخادعون الله ويجوز ان يكون الاشارة الى خدعهم لانفسهم اي لا يحسون بانهم يخدعون انفسهم فيتعلق بقوله وما يخادعون الا انفسهم قوله لتمادي غفلتهم اي لتماديهم في غفلتهم او لامتداد غفلتهم وبلوغها الى منتهاها وغايتها قوله جعل لحوق وبال الخداع كالمحسوس اشارة الى ان ما هو كالمحسوس في الظهور هو المعنى الاول من معنى خداعهم لانفسهم وفي الحواشي الشريفية في لا يشعرون اشارة الى انحطاطهم عن مرتبة البهائم حيث لا يدركون اجلى المعلومات فيكون ابلغ واليق بالمقام من لا يعلمون قوله ومشاعر الانسان حواسه ظاهرة كانت او باطنة سميت بها لكونها مواضع الشعور وآلاتها قوله واصله الشعر اي اصل الشعور الشعر بفتح الشين على ما صححه بعضهم وثوبه قوله ومنه الشعار لان الشعر بالفتح ما نبت على ظاهر البدن والشعار بالكسر ما يلي الجسد من الثياب فيلي ما نبت على ظاهر البدن فيناسبه واما الشعر بالكسر فهو شعر بمعنى ادرك فلا يناسبه الشعار بالمعنى المذكور وانما يناسبه الشعار بمعنى العلامة لكونه علامة الفطنة قوله المرض حقيقة فيما يعرض البدن في الكشاف ان المرض حقيقة في الالم والمصير عنه الى ما ترى دفعاً لما يرد على الكشاف من ان الالم عند الاطباء عرض ناش من المرض لا نفس المرض فاشار المص الى ان حقيقة المرض كيفية عارضة للبدن مخرجة له عن الاعتدال اللائق به فيلزم الالم فينطبق على ما ذكره الاطباء ولدفع هذا الايراد عن الكشاف قال قدس سره وغيره من شراح الكشاف كون الالم مرضاً حقيقة مما لا اشتباه فيه عند اهل اللغة فاشار والى ان ما ذكره الاطباء لا يراعيها اهل اللغة قوله فيخرجه عن الاعتدال الخاص وتوضيح ذلك ان كل بدل له نوع من الاعتدال المزاجي يخصه و يليق بحاله ويكون انسب بافعاله وآثاره المطلوبة منه فاذا خرج عنه لم يصدر عنه

تلك الافعال ولم يترتب عليه هاتيك الاثار مثلا شان الاسد والاثر المطلوب منه الجراءة
والاقدام وشان الارنب والاثر المترتب عليه الخوف والاحجام فيليق بالاول الحرارة
المستدعية للاقدام وبالثاني غلبة البرودة المناسبة للاحجام فان خرجا عما يليق
بهما فان كان بالافراط فقد ادى الى الهلاك وان كان بالتفريط فقد اوجب الخلل في
الافعال والاثار قوله ومجاز في الاعراض النفسانية معطوف على قوله حقيقة والاعراض
جمع عرض بفتح المهملتين ومعنى النفسانية هو المنسوب الى النفس والمراد بها الصفات
العارضة للنفس سواء كانت سلبية كالجهل البسيط فانه عدم العلم عما من شانه
او ثبوتية كسوء العقيدة وكذا كل ما كان من قبيل الجهل المركب قوله التي تخل بكمالها اي
كمال النفس فالضمير راجع اليها وهي وان لم تذكر لكن يدل عليها النفسانية والموصول
مع صلته صفة مقيدة اي يطلق الاعراض النفسانية لا يطلق عليها المرض الا انما يطلق على
ما يشبه الامراض البدنية في الاخلال بما يليق بها من الكمال والمراد بكمال النفس اكتساب
الفضائل الدينية من معرفة الله تعالى بما له من الصفات العلى وطاعته وسلوك
سبيل مرضاته قوله كالجهل الخ شروع في تمثيل الاعراض المخلة بكمال النفس فالمراد بالجهل
الجهل بما لا يسع جهله كالاحكام الشرعية والامور الدينية واما الامور الدنياوية
فعدم العلم بها لا يخل بالكمال كما اشار اليه عليه السلام انتم اعلم مني بامور دنياكم وهكذا
حال التخيل افراد الانسان فانهم لا يعلمون كثيرا من احوال الدنيا لكون مطمح نظرهم امور الدين
قوله كالحسد والضغينة الحسد تمني زوال نعمة المحسود والضغينة كنيتق الحقد
الكامن الذي يؤدي الى قصد الانتقام قوله وحب المعاصي واخلاله بكمال النفس
من جهة انه مانع له ومنافياه ثم ان ما يخل بكمال النفس اما افة في الادراك كالجهل وسوء
العقيدة واما هيئة باعثة على ارتكاب الرذائل كالحسد والضغينة واما مانعة
عن اكتساب الفضائل كحب المعاصي فتكثير الامثلة للاشارة الى هذه الانواع الثلثة
قوله لانها مانعة عن نيل الفضائل او مؤدية الى زوال الحيوة الحقيقية الابدية تعليل
لكون المرض مجازا فيما ذكر واشارة الى علاقة المجاز وان الجامع بين المعنى الحقيقي والمجازي
هو المنع عن نيل المنافع او التادية الى الهلاك الابدي فالاول باعتبار الحال والثاني
باعتبار المال وتوضيحه ان الامراض البدنية لها حالتان الاولى انها تخرج البدن

عن

عن الاعتدال اللايق وتوجب الخلل في افعاله فان المرض العارض لعضو كاليد مثلا
يمنعه عن كماله وهو صدور الافعال المتعلقة به كالاخذ والبطش والثانية تاديته
الى زوال الحيوة الجسمانية وهلاك الجسم والاعراض النفسانية تشبه الامراض الجسمانية
في هاتين الحالتين فان الامراض الجسمانية كما انها مانعة عن نيل المنافع البدنية التي
هي اثار الصحة وتستلذها البدن كشهي الطعام والشراب والجماع والالتذاذ بها
فيفسدها المرض كذلك تلك الاعراض مانعة عن نيل الفضائل الدينية التي هي كمالات
يستلذها النفس ويبتهج بها فيفسدها تلك الاعراض وكما انها قد تؤدي الى زوال
الحيوة البدنية في دار الفناء كذلك هذه الاعراض مؤدية الى زوال الحيوة الحقيقية
الابدية الحاصلة للمؤمنين في دار البقاء قوله والاية تحتملهما اي تحتمل ان يراد بالمرض
فيها المعنى الحقيقي وان يراد المعنى المجازي وهذا رد على الكشاف فانه ذهب الى ان المراد
به في الاية المعنى المجازي فقط وتبعه شراحه والمص جوز ارادة الحقيقة ايضا و
قررها في البيان بان قوله فان قلوبهم الخ اشارة الى بيان احتمال كونه حقيقة اذا
المراد من القلب هو العضو الصنوبري وههنا قال في الاشارة الى المعنى المجازي
ونفوسهم كانت الخ فالمعنى ان عضوهم الصنوبري كانت متالمة اي متوجعة توجعا
حسيا لاجل ما شاهدوا مما يكرهون لما تقرر في الطب ان الانسان اذا شاهد المكروه
ودام على ذلك واستمر فربما صار ذلك سببا لتغير مزاج قلبه وتوجعه وكون قوله
تعالى في قلوبهم مرض جملة مستانفة لبيان موجب خداعهم ونفاقهم لا يمنع الحمل على
المعنى الحقيقي فان العين تنكر الضوء من رمد والفم تنكر طعم الماء من سقم فلا يستبعد
من ان لا يدركوا ان الله لا يخفى عليه خافية فيقدموا على الخداع والنفاق وقد اشار
اليه المص حيث فسر لا يشعرون بلا يحسون على ما سبق قوله تحرقا على ما فات وفي بعض
النسخ عما فات على الاول من حرق الاسنان اي سحق بعضها على بعض حتى يسمع لها صريف
وهو كناية عن شدة الغيظ قال تعالى واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ وعلى الثاني
من تحرق بمعنى احترق فيكون ملايما لما اشتهر من ان الحسد كالنار والحاسد كالحطب
في الاحتراق وروي ان اهل المدينة اتفقوا على ان يبايعوا ابن ابي ويتوجوه بتاج
الامارة قبل طلوع شمس الاسلام وقدوم فخر المرسلين صلى الله تعالى عليه وسلم فلما

تقرر امر النبوة وقبلها اكثر اهل المدينة وتركوا ما عزموا عليه في حق ابن ابي عظم ذلك
عليه وعلى اتباعه فلم يقدروا على هضمه والصبر عليه فمرض به قلوبهم مرضا حقيقيا
واشتد وجعها فقوله تحرقا علة باعثة لتألم قلوبهم متقدم الوجود عليه كما في قولك
قعدت عن الحرب جبنا لا غاية يقصد حصولها من الفعل كما في قولك ضربته تاديبا
قوله وحسدا على ما الخ عطف على قوله تحرقا وهو ايضا علة باعثة له متقدمة عليه
في الوجود قوله وزادهم الله تعالى غمهم معطوف على قوله فان قلوبهم كانت متألمة الخ
فالمناسب له ان يقال وزادهم الله تعالى تألمهم الا انه عبر عنه به للتنبيه على ان الله تعالى زاد
تألم قلوبهم بزيادة غمهم المؤدي الى التألم بواسطة تغير المزاج القلبي وايضا فيه تنبيه
على ان قوله تعالى في قلوبهم مرض ليس دعاء عليهم كما قيل بل اخبار بان الله تعالى زاد غمهم
باعلاء شان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وزيادة قدره يوما فيوما ووجه التنبيه
ان المقصود منه تفسير قوله تعالى في قلوبهم مرض على تقدير ارادة المعنى الحقيقي منه فالمناسب له
ايضا ان يقال وزادهم الله تألمهم فان الزيادة لا بد ان تكون من جنس المزيد عليه والاغتمام
ليس من جنس تألم القلب بل سبب يفضي اليه وفي بعض النسخ فزاد الله غمهم بالفاء فيدل
على ان تألم قلوبهم مسبب من اغتمامهم بمشاهدة ما يكرهونه من اعلاء قدره عليه
السلام قوله واشادة ذكره واصل الاشادة رفع الصوت بذكر الشيء والمراد رفع قدره
عليه السلام قوله ونفوسهم كانت مؤفة بالنصب عطف على قوله قلوبهم كانت متألمة
واشارة الى جواز ارادة المعنى المجازي من المرض قوله فزادهم الله ذلك بالطبع تفسير لقوله
تعالى فزادهم الله مرضا على تقدير ان يراد بالمرض المعنى المجازي واشارة الى ان الطبع زيادة
على ما في قلوبهم من المرض بالمعنى المجازي كالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم بناء على ان الطبع يزيد ما في نفوسهم من مرض الكفر وسوء الاعتقاد وغيرهما
والزائد من جنس المزيد عليه وملايم له لانه يؤكده ويقويه قوله او بازدياد التكاليف الخ
اي او المعنى فزادهم الله ذلك المذكور من المرض المجازي بازدياد التكاليف اي بزيادتها
فقد تبع الكشاف في استعمال الازدياد متعديا فان الزيادة وان كان تستعمل متعديا ولازما
الا ان المشهور في الازدياد اللزوم فهنا استعمل متعديا كالزيادة وقد ذكر هذا في الحواشي
الشريفية قوله وتكرر الوحي مصدر مضاف الى المفعول اي وتكرير الوحي الى النبي صلى

الله تعالى عليه وسلم وكذا قوله وتضاعف النصر فان معناه تضعيف النصر له عليه السلام
على اعدائه قوله وكان اسناد الزيادة الخ متعلق بقوله او بازدياد التكاليف الخ
والمقصود منه دفع ما يرد على المعنى الاخير من ان زيادة التكاليف واخويه ليست من جنس
الامراض المجازية فضلا عن ان تكون من جنس المزيد عليه مع ان ذلك لا بد منه وحاصل الجواب
ان زيادة الله تكاليفهم الخ ليس زيادة كفرهم الخ حتى يرد ان الزائد ليس من جنس المزيد عليه
بل زيادة التكاليف الخ سبب لزيادة الكفر وسائر الامراض النفسانية ومؤدية اليها فاسناد
زيادة مرضهم الذي هو الكفر وغيره اليه تعالى ليس من حيث نفسه بل من حيث ان فعله سبب
لها فكانه قيل فزادهم الله كفرا بسبب زيادة تكاليفهم الخ قوله من حيث انه اي من حيث
ان ذلك المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي عليه السلام ونحوها مسبب
عن فعله هو ما ذكر من التكاليف واخويه فالضمير المنصوب راجع الى لفظ ذلك الذي
اشير به الى ما ذكر واما ارجاعه الى الزيادة فيحتاج الى تاويل الزيادة بالمرض الزائد
ثم ان بيان كون الكفر وسائر ما ذكر من امراضهم القلبية مسببا عن زيادة التكليف
واخويه انه تعالى كلما زاد التكليف فانكروه ازداد كفرهم وسوء اعتقادهم وكذلك
كلما كرر الوحي اليه عليه السلام ونصره على اعدائه ازداد معاداتهم اياه عليه السلام
وحسدهم قوله واسنادها الى السورة لكونها سببا غرضه التوفيق بين ما ذكر ههنا
من اسناد زيادة مرضهم الى الله تعالى وبين ما ذكر في سورة التوبة من اسنادها الى السورة
حيث ذكر فيها واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم اي السورة رجسا الى رجسهم وحاصل
التوفيق ان الاسناد ههنا من حيث انه مسبب من فعله وفي التوبة من حيث ان السورة نفسها
سبب واسناد الشيء الى سببه ومسببه شايع في كلام البلغاء وسببية السورة
لزيادة مرضهم من حيث انه اذا سمعوها فانكروها كفروا بها قوله ويحتمل ان يراد بالمرض ما تداخل
قلوبهم الخ عطف على قوله والآية تحتملهما واشارة الى جواز ارادة معنى مجازي آخر شبيه
بالمعنى الحقيقي ايضا والفرق بين المعنى المجازي الاول وبين هذا المجاز انه اريد بالمرض في
الاول وبين هذا المجاز الاعراض النفسانية المخلة بكمالها في باب الاعتقاد كالجهل
وسوء العقيدة او في باب الاخلاق العملية بان يكون من الملكات الردية الفعلية
كالحسد وحب المعاصي وفي هذا المعنى اريد به الاعراض النفسانية المخلة بكمالها في باب الاخلاق

الانفعالية بان يكون من الملكات الردية الانفعالية مثل الجبن والحسد وهو بفتح الفاء
والعين ضعف القلب   حين شاهدوا ظرف لقوله تداخل يعني ان قلوبهم كانت اولا
قوية لكونهم واثقين في زعمهم بان ريح الاسلام تهب حينا ثم تسكن فلا يستقر امره
بل يضمحل فلما شاهدوا شوكة المسلمين في الحرب وغيره ورأوا قوة الاسلام وانه تعالى
اظهره على الدين كله تداخل في قلوبهم الضعف وعرض لها الياس وتحقق عندهم ان
دينهم المعوج لا يقوم ابدا   وقذف اما فعل ماض في محل الجر معطوف على قوله
شاهدوا واما مصدر منصوب عطفا على قوله شوكة المسلمين او مجرور عطفا
على الملائكة واياما كان فهو اشارة الى انهم وان كانوا من قبل اصحاب جسارة وجلادة
في الحروب الا انه قذف الله في قلوبهم الرعب وصار الرعب كالمشاهد المحسوس لهم فغلب
الخوف والجبن عليها فضعفت واعلم ان قوله تعالى في قلوبهم مرض جملة مستانفة
لبيان ان الواجب لخداعهم ونفاقهم وقوله تعالى وما يشعرون جملة معترضة او حالية
وبزيادة تضعيفه عطف على قوله بالمرض يعني لما كان المراد بالمرض في هذا الاحتمال
ما تداخل قلوبهم من الجبن والخور كان المراد بزيادة الله تعالى مرضهم تضعيف ما تداخل قلوبهم
بسبب زيادة الله تعالى لرسوله عليه السلام النصر على الاعداء والبسط في البلاد
فانهم لما شاهدوها زاد خوفهم وجبنهم كما اشار اليه تعالى بقوله يحسبون كل صيحة
عليهم   اي مولم بفتح اللام اسم مفعول من الايلام فبمعنى المصادر الالم فهو صفة
المعذب لكن وصف به العذاب للمبالغة فكان العذاب من شدته يتالم وهذا نهاية المبالغة
وههنا قصة غريبة فلنقصها عليك وهو ان صاحب الكشاف قال في هذه السورة وفي
سورة الانعام في تفسير قوله تعالى بديع السموات والارض انه من اضافة الصفة المشبهة الى فاعلها
اي بديع سمواته وارضه كقولك فلان بديع الشعر اي بديع شعره ثم قال في السورتين وقيل
البديع بمعنى المبدع كما ان السميع في قوله امن ريحانة الداعي السميع بمعنى المسمع والمص تبعه في سورة
الانعام لكن اختار في سورة البقرة ما مرضه في سورة الانعام بقوله وقيل معناه المبدع ثم قال
وقد سبق الكلام فيه اشارة الى ما ذكره في البقرة مع ان ما اختاره في احدى السورتين يغاير
ما اختاره في الاخرى فكلامه في الموضعين لا يخلو عن شيء بخلاف ما في الكشاف فانه لم يزل
في السورتين قائلا بانه من اضافة الصفة المشبهة الى فاعلها وممرضا للقول بانه بمعنى

المبدع

في السورتين اي سبق عنهما وتحري عنهما بلا مثال يحتذيه ولا قانون ينتحيه فان البديع كما يطلق على المبتدع يطلق على المبتدع صح

المبدع ومن الغرائب ما اورده صاحب الارشاد ههنا حيث قال في تفسير الاليم اي
مولم يقال الم وهو اليم كوجع وهو وجيع وصف به العذاب للمبالغة كما في قوله تحية
بينهم ضرب وجيع على طريقة جد جده فان الالم والوجع حقيقة للمولم والمضروب كما ان الجد
للجاد وقيل هو بمعنى المولم كالسميع بمعنى المسمع وليس ذلك بثبت كما سيجيء في قوله تعالى
بديع السموات والارض انتهى وقد قال في تفسير البديع نص عليه اساطين اهل اللغة
وقد جاء بدعه كمنعه بمعنى انشاه كابتدعه كما ذكر في القاموس وغيره ونظيره السميع بمعنى
المسمع في قوله امن ريحانة الداعي السميع انتهى فقد دل ما سيجيء منه في السورتين على
نقيض ما ادعاه لدلالته على انه ثبت وارد على ما ذكره ائمة اللغة قوله كقوله تحية
بينهم ضرب وجيع اي كما ان الوجيع صفة المضروب حقيقة ووصف به الضرب مبالغة
وفي الحواشي الشريفية وصدر البيت وخيل قد دلفت لهم بخيل واراد بالخيل الفرسان
يقال دلف الكتيبة تقدمها ودلف الشيخ اذا قارب الخطو وكلا المعنيين حسن ههنا
والباء للتعدية قوله على طريقة قولهم جد جده في الحواشي الشريفية اي على طريقة الاسناد
المجازي ولم يرد انه من قبيل الاسناد الى مصدر المسند كما في المثال بعينه بل هو قريب
منه كما ترى والذي هو من قبيله قولك الم اليم ووجع وجيع قوله والمعنى بسبب كذبهم
او بدله اشارة الى ان ما مصدرية وان الباء اما سببية او للمقابلة فان الجزاء مقابل
للجريمة والجريمة سبب للجزاء فجاز كونها للسببية بهذا الاعتبار وكونها للمقابلة بالاعتبار
الاول واما كلمة كان فللدلالة على الاستمرار في الازمنة تم

قال القاضي في سورة الاعراف في تفسير قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض
في ستة ايام وفي خلق الاشياء مدرجا مع القدرة على ايجادها دفعة دليل للاختيار واعتبار للنظار
قيل عليه هذا غير ظاهر فانه يجوز ان يكون الفاعل موجبا ويكون وجود المعلول مشروطا بشرائط

توجد وقتا فوقتا قوله واعتبار للنظار فيه ان ذلك يتوقف على ثبوت تقديم خلق الملائكة
على خلق السموات والارض وذلك انى يتيسر انتهى اقول لا يرد بشىء منهما اما الاول فلانه
مبنى على الغفلة عن قوله مع القدرة على ايجادها دفعة وبيانه ان الفاعل اذا كان مختارا
يتوقف وجود المعلول على تعلق الارادة به فهو جزء العلة التامة فيجوز ان يتخلف المعلول
عن الفاعل المستقل بالتاثير لانتفاء تعلق الارادة فلا يلزم من قدمه قدم المعلول واما
اذا كان الفاعل موجبا اى مقتضيا لفيضان الوجود على ما تم استعداده فان كان المعلول
تام الاستعداد فى ذاته كالكبريت بالنسبة الى النار فيجب وجوده ويمتنع تخلفه والا لزم
التخلف عن العلة التامة فيلزم من قدم الفاعل قدمه والاجرام الفلكية من هذا القبيل
عند الفلاسفة وان توقف تمام استعداده على امر متجدد فما لم يحصل ذلك الامر يمتنع ايجاده
كالخشب الرطب فانه ما لم ييبس يمتنع ان يحرقه النار والحوادث اليومية من هذا القبيل
عند الفلاسفة ولهذا اثبتوا برزخا بين عالمى القدم والحدوث ليتأتى ربط الحوادث
بالمبادى القديمة هذا ففى صورة كون الفاعل موجبا مشروطا وجود معلوله بشرائط متعاقبة
يمتنع الايجاد دفعة فامكان ايجاد هذه الاشياء المبنى عن عدم التوقف على شىء اخر اصلا
دفعة مع الخلق التدريجى للاشياء عبارة عن ايجادات يتعلق كل منها بشىء فيدل على تعلق العلم
والقدرة والارادة بكل منها تفصيلا بخلاف الايجاد الدفعى للاشياء فانه ايجاد واحد متعلق
بالمجموع فيدل على تعلق ما ذكر بالمجموع من حيث هو مجموع اجمالا واستوضح ذلك من الفرق بين
ضرب الخاتم على القرطاس وبين تركيب تلك الكلمات فانك فى الصورة الثانية تتخيلها كلمة
فكلمة بل حرفا فحرفا وتريدها كذلك فتوقعها فى الصحيفة بخلاف الصورة فانك تتخيلها
جملة وتريدونها ايضا كذلك وتضربها ضربا واحدا فتوجد دفعة فالنظار يعتبرون من الخلق
التدريجى الى شمول علمه وارادته وقدرته للاشياء تفصيلا وقائلين سبحان من لا يعزب عن علمه
مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء وايضا فلو انا اذا فعلنا شيئا بالاختيار تصورناه اولا ثم
اعتقدنا له فائدة هى غايته ثم تحصل لنا اليه حالة شوقية ثم يحصل لنا حالة وميلان نفسانى
هى الارادة ثم تبعث القوة الباعثة القوة المحركة فى الاعضاء نحو ايجاده فيحصل لنا ذلك الشىء
فلكل واحد من تلك الامور الحقيقية المتغايرة دخل فى وجود ذلك الشىء ثم قالوا انه لا بد فى صدور
الافعال الاختيارية فينا من هذه الامور كذلك لا بد فى صدور الافعال الاختيارية للواجب

تعالى

تعالى منها سوى ما يكون ممتنعا فى حقه تعالى كالحالة الشوقية فاثبتوا له تعالى علما وارادة
وقدرة زائدة على ذاته وفائدة لافعاله واستدلوا على ذلك بكونه مختارا فالخلق التدريجى
لما كان دالا على الاختيار الدال على ما ذكر صدق ان فيه اعتبارا للنظار فاعتبروا يا اولى
الانظار الى مرايا الرجال من نتائج الافكار تم فى قوله تعالى وتعلق الارادة باحداثها
بالذات الى قوله بالتبع وبيانه ان الله تعالى واجب الوجود ووجوب الوجود منبع كل كمال ومبعد
عن كل نقص وزوال وقد تقرر ان العلة لا بد ان يكون لها خصوصية ومناسبة مخصوصة
بالمعلول لا يكون تلك المناسبة بالنسبة الى غيره حتى يترجح هو دون غيره وجهة الوجوب انما
تناسب الوجود وكل ما هو خير واما العدم وكل ما هو شر فمن مقتضى الفطرة الامكانية وينافى
وجوب الوجود فكل موجود اما خير محض او مستتبع لشر قليل يرتكب لاجل الخير الكثير لان ترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل مما لا يساعده الحكمة كقطع العضو الملدوغ لاجل صحة باقى الاعضاء
فانه لا يتركه العاقل فصانع العالم لكونه حكيما يتعلق ارادته بمثل هذا الموجود من جهة نفعه
الكثير ويتعلق الارادة بتبعيته وفى ضمنه بذلك الشر القليل الذى لا ينفك عن ذلك الموجود
فالكل وان كان من الله لكن الشر ليس اليه كما نطق به افضل من اوتى الحكمة وفصل الخطاب حيث
قال الخير كله لديك والشر ليس اليك وفى قوله تعالى ولئن اذقناه نعماء بعد ضراء مسته
اشارة الى هذا ايضا وفى قوله تعالى حكاية عن الجن ايضا وانا لا ندرى اشر اريد بمن فى الارض
ام اراد بهم ربهم رشدا حيث نسبوا ارادة الرشد الى الرب دون ارادة الشر وبهذا ظهر
سر قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك بعد قوله تعالى
قل كل من عند الله فان قلت ما النفع فى وجود ابليس هو شر محضا قلت لولا نفعه صرف
وجوه الناس الى عمارة دار الدنيا ولولاه لخربت الدنيا واختل نظام العالم ولم يخرج هذه
المراتب الامكانية الى الفعل ولم يتميز الخبيث من الطيب وقال حجة الاسلام لولاه لما صرف وجوه
العلماء الى طلب الدنيا وحب الجاه واكل الحرام لبقيت هذه العلوم فى القوة ولم ينفرغوا من
العبادة لتحصيلها وتدوينها فان قلت يلزم ان لا يكون ارادة الله متعلقة بهلاك قوم نوح
وثمود مثلا بالذات قلت الامر كذلك فان ابقاءهم كان يؤدى الى فساد الارض لان الاخلال
بالشرائع والاعراض عنها مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم صرح به القاضى
فى سورة البقرة فمتعلق الارادة اولا وبالذات هو ابقاء نظام العالم الا انه اقتضى تلك

هلوكهم فاريد له لا لذاته فان قلت كثرة الوقوع تلايم اداة التحقيق واما تعلق الارادة باحد ابهما
بالذات فمما لا وجه للتعليل بما قلت وجهه ان ذلك التعلق يستلزم قطعية الوقوع بدليل
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون واما التعلق بالتبع فهو كلا تعلق فيلايم التردد
والمشكوكية وكفى هذا القدر نكتة تم قوله تعالى في سورة هود وتمت كلمة ربك لاملأن
جهنم من الجنة والناس اجمعين وفي سورة السجدة ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة
والناس اجمعين استشكل فيه بانه بظاهره يقتضي دخول جميع الفريقين في جهنم والمعلوم
من الاثار والاخبار وسائر الايات خلافه وكان القاضي اشار لدفعه حيث قال في تفسير ما
في سورة هود اي من عصاتهما اجمعين او منهما اجمعين لا من احدهما فنبه على ان فائدة لفظ
اجمعين اما استغراق افراد العصاة وشمولها بتقدير المضاف واما بيان ان الداخلين
في جهنم ليسوا مقصورين على احد الفريقين لكن يرد على الاخير انه مبني على جواز وقوع اجمعين
تاكيدا للمثنى وذا خلوف ما مر جوابه واجاب بعض المفسرين بان ذلك لا يقتضي دخول الكل
بل قدر ما يملأ به جهنم كما اذا قيل ملأت الكيس من الدراهم فانه لا يقتضي دخول جميع الدراهم
فيه ورده العلامة الدواني بانه نظير ان يقال ملأت الكيس من جميع الدراهم وهو بظاهره
يقتضي دخول جميع الدراهم فيه فالكلام فيه كالكلام في المبحث ثم قال والحق في الجواب ان يقال المراد
بلفظة اجمعين تعميم الاصناف وذلك لا يقتضي دخول جميع الافراد كما اذا قلت ملأت الجراب من
جميع اصناف الطعام لا يقتضي الا ان يكون فيه شيء من كل صنف من الاصناف لا ان يكون فيه جميع
افراد الطعام وكقولك امتلأ المجلس من جميع اصناف الناس لا يقتضي ذلك ان يكون في المجلس
جميع افراد الناس بل ان يكون من كل صنف فرد وذلك ظاهر وعلى هذا تظهر فائدة لفظ اجمعين
اذ فيه رد على اليهود وغيرهم ممن زعم انهم لا يدخلون النار اقول فيه بحث لانهم صرحوا بان فائدة
التاكيد بكل واجمعين دفع توهم عدم الشمول والاحاطة بجميع الافراد وما ذكره من المثالين انما
نشأ شمول الاصناف فيه من اضافة لفظ الجميع الى الاصناف كيف ولو قيل ملأت الجراب
من جميع الطعام باسقاط لفظ الاصناف كان الكلام فيه كالكلام في المبحث ثم ان ما ذكره من انه
رد على اليهود وغيرهم في زعمهم انه لا يدخلون النار غير صحيح لان اليهود قالوا لن تمسنا النار الا اياما
معدودة فكيف يزعمون انهم لا يدخلون اصلا واجاب بعض المحققين ايضا بانه كقولهم ملأت
الكيس من الدراهم والدنانير جميعا فانه لعموم الانواع لا لعموم الافراد فالمعنى لاملأنها من ذينك

النوعين

النوعين جميعا ولا يلزم دخول كل فرد فرد منهما في جهنم اقول ما ذكره من المثال ايضا يقتضي بظاهره
شمول الافراد فالكلام فيه كالكلام في المبحث على انه فرق بين لفظ جميعا ولفظ اجمعين فانهم
صرحوا بان التاكيد باجمعين لشمول الافراد واما لفظ جميعا فحال بمعنى مجتمعا ويكفي في اجتماع
النوعين تحقق بعض الافراد من كل منهما فتبصر واقول الحق في الجواب تخصيص الجنة والناس
باتباع ابليس لقوله تعالى في سورة الاعراف وسورة ص لاملأن جهنم منك وممن تبعك منهم
اجمعين فاللازم دخول جميع تابعيه في جهنم ولا محذور فيه فان القران يفسر بعضه بعضا
ولقد كنت كتبت هذا الجواب في سالف الزمان قبل هذا بسبع سنين ثم ظفرت الان بنص
عليه في تفسير العلامة ابي السعود رحمه الله الودود فحمدت الله وشكرته على هذا التوارد
واقول على مذاق المتالهين تفسير الاية في بعض بطونها ان المراد من الجنة والناس الذين بقوا
في غربة الجنية والانسية حيث انغمسوا في ظلمات الطبيعة وانتكسوا في قعر الاجرام العنصرية
ولم يرتقوا الى العالم العلوي ولم يلتحقوا بالملأ الاعلى واطمأنوا بالحيوة الدنيا ورضوا بها
وانسلخوا عن عالم المجردات وهم المشركون الذين قيل فيهم انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد
الحرام الاية فانهم لا يستأهلون دار الله وقرب جواره ولهذا ترى الله عز وجل يذم الانسان
ويدعو عليه كما قال قتل الانسان ما اكفره وفي موضع ان الانسان لربه لكنود وفي موضع اخر ان الانسان
لظلوم كفار وقال ايضا ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه وقال في اخر وكان الانسان اكثر شيء جدلا
الى غير ذلك من الايات ويدل على هذا المعنى ايضا قوله تعالى فلا اقسم برب المشارق والمغارب انا لقادرون
على ان نبدل خيرا منهم وما نحن بمسبوقين فانه وقع بعد قوله تعالى ايطمع كل امرئ منهم ان يدخل جنة
نعيم كلا انا خلقناهم مما يعلمون قال القاضي المعنى انهم مخلوقون من نطفة قذرة لا تناسب عالم القدس
فمن لم يستكمل بالايمان والطاعة ولم يتخلق بالاخلاق الملكية لم يستعد دخولها وقال بعض المحققين
فعلى هذا قوله تعالى بعده فلا اقسم برب المشارق الاية يجري مجرى الجواب عن سؤال مقدر كانه قيل
اذا كان المخلوق من ماء مهين لا يستأهل جوار رب العالمين اذ ما للتراب ورب الارباب فكيف
يدخل المؤمنون جنة النعيم فقيل نبدلهم بنشأة خير من هذه النشأة كما قال وننشئكم فيما لا تعلمون
فيتأهلون لدار القدس كما قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
فمن لم يلحقه ذلك التبديل وبقي في رجس البشرية فمأويهم دار البوار جهنم يصلونها وبئس القرار
تم قوله تعالى في سورة هود وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه

على الماء وقال القاضي في تفسير وكان عرشه على الماء قبل خلقهما لم يكن حائل بينهما لا انه كان موضوعا على متن الماء ثم قال واستدل به على امكان الخلاء وان الماء اول حادث بعد العرش من اجرام هذا العالم انتهى قال الفاضل ابو السعود تغمده الله بغفرانه الملك الودود في تفسير ذلك القول ليس تحته شيء غير سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على متنه كما ورد في الاثر فلا دلالة فيه على امكان الخلاء كيف لا ولو دل لدل على وجوده لا على امكانه ولا على كون الماء اول ما حدث في العالم بعد العرش وانما يدل على ان خلقهما اقدم من خلق السموات والارض من غير تعرض للنسبة بينهما انتهى اقول قد تقرر في علم الابعاد والاجرام انه ليس لمجموع كرات العناصر بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي هو المراد بالعرش قدر محسوس فلا يتصور كونه موضوعا على متن كرة الماء فان ذلك انما يكون اذا كان عظم كرة الماء بحيث يملاء جوف العرش مماسا محدبه مقعره والا لم يكن موضوعا على متنه الذي هو عبارة عن السطح المحدب بل مماسا له اما تماما او تماسا بنقطة على ما يشهد به التخيل الصحيح وكيف يتصور كون ما لتاله وهو الان لم يملاء الا بالسموات السبع والكرسي والعناصر بجملتها فان قلت لعل الماء كان في ابتداء الخلقة على هذا المقدار الصغير الذي الان عليه فتخلل الى حيث ملاء جوفه لامتناع الخلاء فلما خلق سائر الاجرام العلوية والسفلية عاد بطبعه الى مقداره الصغير قلت التخلخل عبارة عن ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه شيء فيستدعي حركة اينية ويستدعي وجود فضاء خال عن الشاغل وهو المراد بالخلاء فان قلت فليكن في ابتداء الخلقة عظيم المقدار بحيث يملاء جوف العرش فيتكاثف بعد خلق سائر الاجسام الى هذا المقدار الصغير الذي الان عليه قلت التكاثف الذي هو عبارة عن انتقاص مقدار الجسم من غير ان ينقص منه شيء سببه على ما تقرر عندهم امران احدهما التخلخل السابق العارض بما يوجبه فاذا زال ذلك العارض عاد بطبعه الى مقداره الاول كما في المد والجزر في الصورة المذكورة لا يتصور هذا لان المفروض انه خلق ابتداء عظيم المقدار بحيث يملاء جوف العرش فكيف يتصور ان يتخلل العارض حتى يعود عند زواله الى مقداره الطبيعي الصغير وهو ظاهر وثانيهما الانجماد باستيلاء البرودة الشديدة وهذا ايضا لا يتصور ههنا اما اولا فلان الماء المنعقد جدا وان كان اصغر مقدارا منه غير منعقد لكنه لا الى مرتبة لا يكون له قدر محسوس بالنسبة الى مقداره الاول بل تقرب منه في الحس كما يشاهد في المياه المنعقدة جدا ولا قدر لكرة الماء الموجود الان بالنسبة الى العرش وهذا اشار الى ان ينعقد البحر فيصير مثل العدس ولا يلتزمه عاقل واما ثانيا فلان كرة الماء على ما يشاهد غير منجمدة بل باقية على طبعها

من السيلان

من السيلان والميعان فان قلت بقي على تقدير كون الماء في ابتداء الخلقة عظيم المقدار مالئا لجوف العرش احتمال اخر وهو ان يعرض بعض اجزاء الكرة العظيمة ويجعل مادة لسائر الاجرام السماوية والارضية كما في صورة انقلاب الماء هواء وارضا ويؤيده ما ورد في الاثر من ان العرش كان قبل خلق السموات والارض على الماء ثم انه تعالى احدث في الماء اضطرابا فازبد فارتفع منه دخان فاما الزبد فبقي على وجه الماء فخلق فيه اليبوسة فجعل ارضا واما الدخان فارتفع وعلا فخلق منه السموات وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان مؤيد لهذا ايضا قلت هذا الاحتمال ايضا غير واقع اما على تقدير تركب الجسم من الهيولى والصورة على ما هو مذهب الحكيم فلان هيولى العناصر وان كانت واحدة بالشخص قابلة لان تتوارد عليها صور العناصر بواسطة استعدادات متعاقبة يعرض لها الا ان هيولى كل فلك تخالف بالحقيقة لهيولى فلك اخر لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها واما على تقدير تركيبه من الجواهر الفردة على ما هو مذهب المتكلمين فلانها متخالفة الحقائق عند محققي المتكلمين على ما صرحوا به فما يتركب منه الماء لا يجوز ان يتركب منه سائر الاجسام واما ما ورد في الاثر ودل عليه الاية ايضا من جعل الدخان المرتفع من الماء مادة للسموات فمصروف عن ظاهره اذ الدخان هو اجزاء نارية خالطتها اجزاء صغار ارضية تلطفت بالحرارة ولا تمايز بينهما في الحس لغاية الصغر فقبل خلق السموات والارض وما فيهما لم يكن نار وارض فمن اين تولد الدخان وكذا ان اريد بالدخان البخار لانه اجزاء هوائية مازجتها اجزاء صغار مائية تلطفت بالحرارة بحيث لا تمايز بينهما في الحس فحيث لا هواء فلا بخار ولهذا قال القاضي في تفسير قوله تعالى وهي دخان امر ظلماني ثم قال ولعله اراد به مادتها او الاجزاء المتصغرة التي ركبت منها اشارة الى مذهبي الحكماء والمتكلمين وظهر بما ذكرنا ان ما ورد في الاثر لا يؤيد كون العرش موضوعا على متن الماء بل يؤيد ان يكون بينهما حائل اذ ارتفاع الدخان والبخار يستدعي وجود فضاء يتحرك فيها تلك الاجزاء في صورة كون العرش موضوعا على متنه ملتصقا به لا يمكن ان يتصعد عنه بخار ولا دخان يشهد به التخيل السليم ومما فصلنا ظهر انه يجب ان يفسر قوله وكان عرشه على الماء بما فسره به القاضي ولا مجال لكونه موضوعا على متنه فيتم الاستدلال واما انه لو دل لدل على وقوعه لا على امكانه ففيه ان الوقوع ادل دليل على امكان الشيء ومثل هذا الاستدلال شايع ذايع لا يخفى على من تتبع واما ان المراد الامكان الوقوعي والخلاء الوقوعي ممكن واذ النزاع في الامكان لا الوقوع قيل الاهم هذا كقولهم

السماء على الارض وليس ذلك على سبيل كون احدهما ملتصقا بالاخر فح يكون معنى قول المصنف لم يكن
حايل محسوس بينهما ان بين السماء والارض حائلا وهو الهواء لكنه لما لم يكن محسوسا لم يعد حايلا انتهى
ولا يخفى ان هذا لا يصلح ان يكون معنى قول المصنف اذ من الفوقية كان قبل خلق جميع اجسام هذا العالم
فعلى تقدير عدم الالتصاق لا يتصور هناك حايل اصلا ولو غير محسوس واما وجه دلالة الاية
على ان الماء ادل حادث بعد العرش فلان كل جسم بسيط فله مكان طبيعي وان المكان من لوازم
وجود الجسم فان الفاعل اذا اوجد الجسم اوجده لا محالة في مكان من جوانبه والمكان الخفاف من
الاجسام هو الفوق وللثقال التحت وتحددهما انما هو بالفلك الاعظم فوجود الماء في جوف العرش
يتوقف على وجود مكانه المتوقف على وجود العرش فيتاخر عنه حدوثا فان قلت جميع ما ذكرت
في هذا التفصيل مبني على كون اجسام هذا العالم كرات محيطة بعضها ببعض ولعلها اجسام
مسطحة مستوية مبسوطة بعضها فوق بعض كفرش مبسوطة كذلك ويؤيده قوله تعالى وهو الذي
مد الارض لو لا في تفسيرها اي بسطها طولا وعرضا قلت كون هذه الاجسام كرية الاشكال مما شهد
به الحس والارصاد ودلت عليه الامارات والعلامات من غير اختلال بما ثبت من القواعد الشرعية
والعقايد الدينية كيف وبعض المسائل الشرعية تنبني عليها كتعدد المشارق والمغارب واختلاف
المطالع وسمت القبلة واوقات الصلوة وانتفاء وقت العشاء في بعض المواضع وغير ذلك
واما قوله تعالى وهو الذي مد الارض فقد قال الرازي في تفسيره ثبت بالدليل ان الارض كرة
ولا ينافي ذلك قوله تعالى مد الارض لان جميع الارض جسم عظيم والكرة اذا كانت في غاية الكبر كان
كل قطعة منها يشاهد كالسطح ولقد اطنبنا الكلام لما اقتضاه تحقيق المقام فلا تتخذوني
هدفا للملام ولقد كنا كتبنا في سالف الزمان على هذا المقام الا انه لم يبلغ الكلام فيه مرتبة
كمال الصفو لان الامور مرهونة باوقاتها تم التحرير للفاصل التحرير قوله تعالى في سورة هود
ولقد ارسلنا موسى باياتنا وسلطان مبين الى فرعون وملائه الاية جوز القاضي ان يكون المراد
بالايات التورية اجمع الناظرون فيه على انه غير صحيح لما علم من ان التورية نزلت بعد هلاك فرعون
وقد صرح به القاضي ايضا في سورة المؤمنين في تفسير قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب لعلهم يهتدون
حيث قال لا يجوز ارجاع الضمير الى فرعون وملائه لنزول التورية بعد هلاكهم اقول يمكن تصحيحه
اما اولا فبما صرحوا من جواز ارجاع الضمير وتعلق الجار ونحوه الى المطلق المذكور في ضمن
القيد فقوله الى فرعون يجوز ان يتعلق بالارسال المطلق لا المقيد بكونه بالتورية واما ثانيا

قلت

قلت ان موسى كما ارسل الى الفراعنة ارسل الى بني اسرائيل ايضا فيجب ان يحمل الى فرعون على
ما يشملهم فيجوز ان يحمل الكلام على التوزيع على معنى ارسلناه الى فرعون بسلطان مبين والى ملائه
بالتورية فيكون لفا ونشرا غير مرتب تم قوله تعالى في سورة الانفال ذلك بما قدمت
ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد قال صاحب الكشاف اي ذلك العذاب بسببين بسبب
كفركم ومعاصيكم وبان الله ليس بظلام للعبيد لان تعذيب الكفار من العدل كاثابة المؤمنين
انتهى وغرضه توجيه الاية على وجه يفيد وجوب تعذيب الكفار والعصاة على ما هو مذهب
المعتزلة ووجه الافادة ان التعذيب لما علل بنفي الظلم افاد انه لولا نفي الظلم بان كان ظالما لامكن
ترك التعذيب لكنه غير ظالم فيمتنع تركه فيجب والقاضي اشار الى الرد على الكشاف حيث قال قوله
تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد عطف على ما للدلالة على ان سببيته مقيدة بانضمامه اليه اذ لولاه
لامكن ان يعذبهم بغير ذنوبهم لا ان لا يعذبهم بذنوبهم فان ترك التعذيب عن مستحقه ليس بظلم
شرعا ولا عقلا حتى ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب وتوضيحه ان لا مجال لجعل نفي الظلم سببا للتعذيب
كما فعل صاحب الكشاف لانه يستلزم ان يكون ترك التعذيب من مستحقه ظلما وليس كذلك بل سبب
التعذيب الذنوب المكسوبة لكن بملاحظة نفي الظلم عنه تعالى اذ لولاه بل كان ظالما لامكن التعذيب
بدون الذنب وهو ينافي السببية لما تقرر عندهم من انه يمتنع ان يكون الشيء مع السبب كهو لا معه
لا انه امكن ترك التعذيب بذنوبهم على ما زعمه لان ترك تعذيب المذنب ليس بظلم لا عقلا ولا شرعا
وبما قررناه اندفع ما قيل من انه ليس بسديد لما ان امكان تعذيبه تعالى لعبيده بغير ذنب لا يقدح
ولا ينافي كون تعذيب هؤلاء الكفرة المعينة بسبب ذنوبهم حتى يحتاج الى اعتبار عدمه معه
نعم لو كان المدعى كون جميع تعذيباته تعالى بسبب ذنوب المعذبين لاحتيج الى ذلك انتهى ووجه
الاندفاع انه قد ظهر ان امكان التعذيب ينافي سببية الذنب سببا لتعذيب هؤلاء الكفرة نعم
يتفق وجوده مع المسبب وهو لا يستلزم السببية على ما تقرر في محله على ان كون جميع تعذيباته
تعالى بسبب الذنب وان لم يكن هو المدعى لكنه موقوف عليه لما هو المدعى لاشتراط كلية الكبرى
فان المدعى كون تعذيبه تعالى لهؤلاء الكفرة بسبب ذنوبهم فينتظم الدليل هكذا تعذيب هؤلاء
الكفرة تعذيب من الله تعالى وكل تعذيب من الله بسبب ذنوب المعذبين حتى ينتج ان تعذيبه تعالى
اياهم بسبب ذنوبهم فحاصل الرد على الكشاف ان نفي الظلم ليس سببا مستقلا للتعذيب
كما زعم حتى يتم ما بناه عليه من وجوب التعذيب بل هو مصحح لسببيته ما قدمت فهو مكمل

لعلية العلة لا علة اخرى فان قلت هذا مناف لما اسلفه فى سورة آل عمران حيث جعل
هناك نفى الظلم سببا وعلة او سببيته من حيث ان نفى الظلم يستلزم العدل المقتضى لاثابة
المحسن ومعاقبة المسئ فالقاضى مؤاخذ بما قدمت يداه قلت لم يجعل هناك نفس نفى الظلم سببا
بل بمعناه المجازى اعنى العدل اللازم له كانه قيل وان الله عادل كما صرح به فى الكشاف فالذى نفى
عنه السببية فى سورة الانفال هو المعنى الحقيقى لنفى الظلم والذى اثبت له السببية فى سورة
آل عمران هو المعنى المجازى له فلا يتوارد النفى والاثبات على شيء واحد فاشار فى الموضعين الى التوجيهين
فى كل موضع الى توجيه غير الاخر باعتبار المعنيين ومن لم يتفطن بهذه الدقيقة اعترض عليه هناك
بان فساده ظاهر فان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى ينتهض نفى الظلم
سببا للتعذيب حسبما ذكره القايل فى سورة الانفال انتهى نعم لقايل ان يقول ان صاحب الكشاف
ايضا اراد بنفى الظلم حيث جعله سببا للعدل اللازم له كيف وقد صرح فى سورة آل عمران بان
معنى كونه غير ظلام للعبيد انه عادل عليهم واشار اليه فى سورة الانفال ايضا حيث قال لان تعذيب
الكفار من العدل وبه يحصل توجيه الاية على مذهبه لان العدل واجب عندهم فيجب التعذيب
فلا يتم رد القاضى عليه لابتنائه على جعل نفى الظلم سببا فان قلت لا نم ان نفى الظلم يستلزم
العدل لانهم صرحوا بانه يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بينهما قلت العدل
هو التوسط بين الظلم والانظلام على ما صرحوا به فالمنظلم لا عادل ولا جائر فاذا لم يكن الله ظالما
لما يستحيل ان يكون منظلما فيكون عادلا لا مراده ان نفى الظلم عنه تعالى يستلزم العدل فان
قلت اليس القول باقتضاء العدل لاثابة المحسن وعقاب المسئ مخالفا لمذهب اهل السنة ونفى
بوجوب الاثابة والعقاب على الله على ما هو مذهب المعتزلة قلت فرق بين الاستلزام والاقتضا
فان الاستلزام لكونه عبارة عن امتناع الانفكاك يمتنع فيه وجود الملزوم بدون اللازم
بخلاف الاقتضاء فانه يمكن وجود المقتضى بدون مقتضاه فلذا عدل القاضى فى العدل عن
الاستلزام الى الاقتضاء حيث لم يقل نفى الظلم يستلزم العدل المستلزم للاثابة الخ بل قال
يستلزم العدل المقتضى الخ كيف والعدل لا يجب على الله لانه يقبل التوبة عن عباده ويعفو
عن السيئات فلو وجب لم يمكن ان يجامع قبول التوبة والعفو فاذا لم يكن العدل واجبا
فالمنفك بمقتضاه كما ان الكتابة يقتضى حركة الاصابع الى ان الكتابة لا يجب على الكاتب
حتى يجب عليه ان يحرك اصابعه فان قلت يرد على قوله فان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم

انه اذا

انه اذا لم يكن ظلما كان عدلا واذا كان عدلا كان مقتضيا للاثابة والعقاب فينتج ان ترك
التعذيب من مستحقه اذا لم يكن ظلما كان مقتضيا للتعذيب المستحق وهو سفسطة ظاهرة قلت
لا يلزم من عدم كونه ظلما كونه عدلا فان زيدا ليس بظلم ولا يلزم منه كونه عدلا والسر فيه ان عدم
اتصاف شيء باحد الضدين وان استلزم اتصافه بالضد الاخر فيما لا واسطة بينهما الا ان عدم صدق
احد الضدين وحمله بالمواطاة على لا يستلزم صدق الضد الاخر وحمله عليه بالمواطاة فان
قلت قوله اذ لولاه لامكن ان يعذبهم بغير ذنوبهم يوهم ان التعذيب بغير ذنب ظلم وهو مخالف
للمذهب الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء قلت هو ليس بظلم
شرعا لانه ليس بتصرف فى حق الغير لكنه ظلم عقلا لانه لا يستحسن العقل تعذيب غير المذنب بخلاف
ترك تعذيب المذنب اذ لا ظلم فيه لا شرعا ولا عقلا كما صرح به فيه اشارة الى ما ذكرنا وبهذه التحقيقات
اندفعت الاعتراضات التى كنا اوردناها على هذا المقام فى سالف الزمان فى رسالة مفردة كما لا يخفى
على الناظر فيها فان قلت فما بالك تسأل تارة وتجيب اخرى قلت اما سمعت ان الجدلى اما مجيب يحفظ
وضعا او سائل يهدم وضعا حسبما يقتضيه المقام ويجر اليه الكلام والحمد لله الملك العلام

٥٥ قوله تعالى فى سورة الانفال ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون
قد يستشكل فى الاية الكريمة بوجهين احدهما انها وردت على هيئة قياس اقترانى شرطى فينتج
لو علم الله فيهم خيرا لتولوا وهذا محال لان علم الله تعالى فيهم خيرا يوجب انقيادهم وعدم توليهم لوجوب
كون علمه تعالى بالاشياء مطابقا لما عليه الوجود فى نفسه وثانيهما ان كلمة لو انما يستعمل فى المشهور
لبيان سببية انتفاء المقدم لانتفاء التالى فى الواقع بعد كون كلا الانتفائين معلوما للمخاطب
فالشرطية الثانية تفيد انهم ما تولوا لانه تعالى ما اسمعهم ولا شك ان انتفاء التولى خير وقد دلت
الشرطية الاولى بمقتضى تلك الاستعمال على انه لا خير فيهم فاخر الكلام يناقض اوله والقاضى رحمه الله
اشار فى تفسير الاية الى دفع كلا الاشكالين اما الاول فتقييد مقدم الشرطية الثانية بقوله
وقد علم ان لا خير فيهم فاشار بذلك الى ان الاسماع الواقع تالى الاولى غير الواقع مقدما فى الثانية
فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون قياسا بل يكون الشرطية الثانية مقررة للسببية المفهومة
من الاولى لان مفهومها بمقتضى كلمة لو انه تعالى ما اسمعهم لعدم علمه تعالى فيهم خيرا اى لعدم الخير
فيهم اذ لو كان فيهم خير لعلمه الله لوجوب علمه بما هو واقع فكان مظنة ان يخطر بالبال انه لم لا يجوز
ان يسمعهم مع ذلك العلم لحكمة فلم تتم تلك السببية فقررها بانه لو اسمعهم مع ذلك العلم

لكان خارجا عن الحكمة وخاليا عن المصلحة لان فائدة الاسماع سماع تفهم هو الانتفاع وهم لا ينتفعون
به واما الزام الحجة فيحصل بمجرد الاسماع لكن المراد ليس ذلك كما اشار اليه بقوله سماع تفهم واما
الثانى فاشار اليه بتفسير التولى بعد الانتفاع او الارتداد بعد التصديق والقبول وبيانه ان انتفاء
التولى انما يكون خيرا اذا كان التولى بمعنى الاعراض وعدم القبول فيكون انتفاؤه قبولا وهو خير لكن
لا يمكن حمل التولى ههنا على معنى الاعراض لمكان قوله وهم معرضون فيجب ان يحمل على لازم معناه وهو
عدم الانتفاع لانه يلزم الاعراض او على ملزومه وهو الارتداد لانه يلزمه الاعراض فالمفهوم من الشرطية
الثانية على التقدير الاول انه انتفى عدم انتفاعهم لانتفاء الاسماع لا يقال انتفاء عدم الانتفاع يوجب الانتفاع
لان العدم ملزوم الوجود والانتفاع خير لانا نقول المراد بعدم الانتفاع كون الاسماع عبثا وخارجا
عن الحكمة وهو ليس بخير وعلى التقدير الثانى يكون المفهوم ان انتفى الارتداد بعد القبول لانتفاء الاسماع
ومرجعه انه لا اسماع فلا قبول فلا ارتداد فلا يتوهم ان انتفاء الارتداد اى خيرية انما يكون خيرا بعد
القبول وقد يجاب عن الاشكالين معا بحمل كلمة لو ههنا على معنى اخر غير المشهور وهو ان يقصد بيان استمرار
الشئ ودوامه بتعليقه بابعد النقيضين عنه كما فى قوله عليه السلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه
فيكون الشرطية الثانية ابتداء كلام لافادة لزوم توليهم فلكونها منفصلة عما قبلها لا يكون
قياسا ولكون كلمة لو فيها بالمعنى المغاير لما هو المشهور لم يلزم الاشكال الثانى المبنى على المعنى المشهور
واختار صاحب الكشاف هذا التوجيه حيث قال فى تفسير الاية لو علم الله فى هؤلاء الصم البكم خيرا
اى انتفاعا باللطف لاسمعهم للطف بهم حتى يسمعوا سماع المصدقين ولو اسمعهم لتولوا اى ولو لطف
بهم لما نفع فيهم اللطف فلذلك منعهم الطافه وقال السيد الشريف قدس سره وعلى هذا فالتولى
عبارة عن عدم نفع اللطف فيهم وعدم انتفاعهم به وهذا مستمر على تقديرى الاسماع اى اللطف
وعدمه ولما كان وجوب اللطف على الله على تقدير العلم بنفعه مذهب المعتزلة لم يلتفت اليه القاضى
رحمه الله وعدل عنه الى ما ترى تبعا للامام الرازى وقد يلتزم كون الاية قياسا ويمنع استحالة
النتيجة مستدلا بان علم الله فيهم خيرا محال اذ لا خير فيهم فيجوز ان يستلزم المحال المحال الاخر ورد
هذا بان لفظة لو لا يستعمل فى القياس الاستثنائى المستثنى فيه نقيض التالى وانت تعلم ان
هذا فى الحقيقة رد لكونها قياسا واقول فى الرد ان جواز استلزام المحال المحال الاخر مشروط
عند المحققين بعدم منافات المحال اللازم للمحال الملزوم وههنا يتحقق المنافات فان التولى مناف
لعلم الله فيهم خيرا لاستلزامه كون علمه تعالى لا على ما عليه الشئ وقد يحاول العلامة التفتازانى

دفع

دفع الاشكال الثانى مع كون كلمة لو على اصلها المشهور فقال اقول يجوز ان يكون التولى منتفيا بسبب
انتفاء الاسماع كما هو مقتضى اصل لو لان التولى هو الاعراض عن الشئ وعدم الانقياد له فعلى تقدير
عدم اسماعهم ذلك الشئ لم يتحقق منهم التولى والاعراض عنه ولم يلزم من هذا تحقق الانقياد له
ورده المحقق الشريف بان بيان كون التولى منتفيا بسبب انتفاء الاسماع يشتمل على امرين احدهما ان
الاسماع سبب للتولى والثانى ان ذلك المسبب منتف فى الواقع لانتفاء سببه فيه والامر الثانى
اعنى انتفاء التولى عنهم لا مدخل فى ذمهم ولا هو مناسب لمقام المذمة والتوبيخ بخلاف دوام التولى
ولزومه على تقديرى الاسماع وعدمه ثم قال فان قلت اذا لم يكن اسماع لم يتصور تولى واعراض فكيف
يتصور استمراره على التقديرين قلت التولى على ما ذكره صاحب الكشاف عبارة عن عدم نفع
اللطف وعدمه هذا خلاصة كلامه قدس سره واقول والحاصل انه لا مساغ لكون التولى ههنا
بمعنى الاعراض لما علمت فيجب حمله اما على ما ذكره صاحب الكشاف او على ما ذكره القاضى وايا ما كان
فلا يتم ما ذكره العلامة التفتازانى لابتنائه على كونه بمعنى الاعراض ٥ ٥ ٥ قال القاضى فى تفسير
قوله تعالى فى سورة الانعام وهو الله فى السموات وفى الارض يعلم سركم وجهركم الاية ان فى السموات
متعلق باسم الله ثم قال او ليس متعلق المصدر لان صلته لا يتقدم عليه يرد عليه تعلقه بالاية قوله
تعالى وهو الذى فى السماء اله مع انه مصدر وصرح بتعلقه به هو وصاحب الكشاف فان
اول بالصفة مثل المعبود فليأول الشر والجهر ايضا بالخفى والظاهر قال عز وجل فى سورة الانعام
ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون قال القاضى هذا جواب ثان ان جعل الملك
للمطلوب يرد عليه ان مطلوبهم نزول الملك فى صورته بحيث يعاينوه واللازم لهذا المطلوب قضاء الامر
لا جعل الملك رجلا وقال ايضا وللبسنا جواب محذوف ولو جعلناه رجلا للبسنا يرد عليه انه
لا بد للحذف من قرينة ولا قرينة ههنا نعم لو كان بدل الواو فاء لكانت تفريعية وقرينة على انه يمكن
عطفه على الشرطية مع حصول المعنى المطلوب من تقدير الشرط وفى تلك السورة ايضا قال عز وجل
ولقد استهزئ برسل من قبلك الاية قال القاضى هذا تسلية للرسول عليه السلام عما يرى من قومه
يرد عليه ان سياق هذه الاية اعنى قوله فحاق بالذين الاية لا يلايمه لانه على تقدير اهلاك الله تعالى
قوم سائر الرسل لاستهزائهم بهم كيف يتسلى الرسول بمجرد الاستهزاء لسائر الرسل بدون اهلاك
قومه اذ له عليه السلام وان استهزئ رسل من قبله لكن اهلك قومهم بسبب استهزائهم ولم يهلك
قومه ٥ ٥ ٥ قال الله تعالى فى سورة الانعام سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا

ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم قال القاضي في تفسير هذه الآية ارادوا بذلك
انهم على الحق المشروع المرضي عند الله لا الاعتذار عن ارتكاب هذه القبائح بارادة الله تعالى
اياها منهم حتى ينهض ذمهم به دليلا للمعتزلة ويؤيد ذلك قوله كذلك كذب الذين من قبلهم
انتهى وتوضيح المقام بحيث يتضح به المرام انهم لم يريدوا بهذا الكلام الاعتذار عن ارتكاب
القبائح اذ لم يعتقدوا قبح اعمالهم بل يحسبون انهم يحسنون صنعا على ما نطقت به الآيات
وصرح به القاضي في سورة النحل فتعين انهم ارادوا بذلك الاحتجاج على ما ارتكبوه حق ومشروع
ومرضي عند الله بناء على ان المشية والارادة تساوق الامر وتستلزم الرضا على ما زعمت
المعتزلة فحاصل كلامهم ان ما نرتكبه من الشرك والتحريم وغيرهما تعلقت به مشية الله وارادته
وكل ما تعلق به مشيته تعالى وارادته فهو مشروع ومرضي عنده تعالى فينتج ان ما نحن فيه مشروع
ومرضي عند الله تعالى فحكى الله عن قائل احتجاجهم هذا ثم رده بانه يتضمن تكذيب الرسل ومن
المعلوم ان المقدمة الاولى لا يتضمن هذا التكذيب بل فيها تصديق ما تطابق فيه العقل والشرع
من كون كل كائن بمشية الله وامتناع ان يجري في ملكه خلاف ما يشاء فمنشاء هذا التكذيب
هو المقدمة الثانية لان الرسل عليهم السلام يدعونهم الى التوحيد ويقولون لهم ان الله تعالى
لا يرضى لعباده الكفر ولا يامر بالفحشاء فقولهم ما نرتكبه مشروع ومرضي عنده تعالى تكذيب هذا
القول ففساد هذه الحجة باعتبار المقدمة الثانية فليست بصادق وانما الصادق نقيضها
وهو انه ليس كل ما تعلق به المشية والارادة بمشروع ومرضي عنده تعالى بناء على ان الارادة
لا تساوق الامر والرضاء على ما هو مذهب اهل السنة اذ المشية ترجيح بعض الممكنات على بعض
مامورا كان او منهيا حسنا كان او قبيحا وقد صرح به القاضي في سورة الزخرف فانقلب الامر على
المعتزلة وصارت الآية حجة لنا عليهم لانهم لم يفرقوا بين المامور والمراد واعتقدوا كالمشركين
ان كل مراد مامور ومرضي لله ولرسوله ولاهل السنة الحجة البالغة على المشركين
والمعتزلة ثم اعلم انه يجوز ان يكون مقصودهم بتلك المقولة رد دعوة الانبياء ودفع
البعثة والتكليف وقد صرح بهذا الاحتمال القاضي في سورة النحل مع ما ذكره ههنا وهو المذكور
في شرح المواقف وسائر الكتب الكلامية فحاصل كلامهم ح ان ما شاء الله يجب وما لم
يشاء يمتنع وكل ما هذا شانه فلا يكلف به لكونه مشروطا بالاستطاعة فينتج ان ما نرتكبه
من الشرك وغيره لم نكلف بتركه ولم يبعث لبني فرد الله عليهم بان هذه كلمة صدق اريد بها
باطل

باطل لانهم ارادوا بها ان الرسل في دعواهم البعثة والتكليف كاذبون وقد ثبت صدقهم بالدلائل
القطعية ولكون هذا صدقا اريد به باطل ذمهم الله بالتكذيب دون الكذب واشار الى
ان وجوب وقوع متعلق المشية لا ينافي صدق دعوى البعثة والتكليف لان ما شاء الله
انما يجب وقوعه لاسباب قدرها له لان من الممكنات ما لا يكفي امكانه الذاتي لوقوعه بل لا بد
من امور مقربة له الى العلة الفياضة فالبعثة والتكليف سبب لهدى من صرف اختياره
نحوها ولضلال من استحب العمى على الهدى كالغذاء الصالح ينفع المزاج المستقيم ويضر
المنحرف فكذا الآيات القرآنية والتكاليف الشرعية وننزل من القرآن ما هو شفاء و
رحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا والى هذا التفصيل اشار القاضي بمجموع في سورة
النحل فتدبر ٥٥٥ قوله تعالى في سورة الاعراف في قصة شعيب على نبينا وعليه السلام وما يكون
لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا ولما كان ظاهره حجة لنا على المعتزلة لدلالته على كون الكفر
بمشيته تعالى اجاب عنه صاحب الكشاف بما حاصله انا لا نسلم ان المعنى الا ان يشاء الله عودنا بل خذلاننا
ومنع الالطاف عنا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه مشيته تعالى للكفر لجواز ان يكون من قبيل التعليق
بالمحال والقاضي رحمه الله جرى على الظاهر حيث قدر مفعول المشية العود فان قوله وارتدادنا
عطف تفسير لقوله خذلاننا ولهذا قال وفيه دليل على ان الكفر بمشيته تعالى ثم اشار بصيغة التمريض
الى الوجه الثاني الذي ذكره صاحب الكشاف فقال وقيل اراد حسم طمعهم في العود بالتعليق
على ما لا يكون الا انه تصرف فيه بما يقربه الى الصحة حيث لم يجعل المعلق عليه المحال بل ما لا يكون
اي لا يقع وغير الواقع لا يلزم ان يكون محالا والمعلق عليه ههنا ما لا يقع وهو يكفي في حسم اطماعهم
وابنا انه محال فيبنى على اصل الاعتزال وهو استلزامه الخروج عن الحكمة وبعض المفسرين اختار
كونه من قبيل التعليق بالمحال واستدل عليه بان التعرض لعنوان ربوبيته تعالى لهم مما ينبي عن استحالة
مشيته لارتدادهم قطعا وكذا قوله تعالى بعد اذ نجانا الله منها فان تنجيته تعالى لهم من دلائل عدم
مشيته لعودهم فيها وفيه نظر اما اولا فاي حاجة الى اختيار ما ارتكبه الاعرج في تصحيح منهجه
المعوج واما ثانيا فلان التعرض لعنوان الربوبية لو ابنا فانما ينبي عن عدم مشيته تعالى
لا عن استحالتها واما ثالثا فلان التنجية كما نطق به منزل لا تدل على عدم مشيته لا استحالة مشيته
على انه لو تم لزم ان لا يكون ارتداد من ارتد بعد انجاه الله من الكفر بمشيته تعالى وهو باطل
ثم قال هذا القائل وقيل معناه الا ان يشاء الله خذلاننا وقيل فيه دليل على ان الكفر بمشيته تعالى

وأياما كان فليس المراد بذلك بيان أن العود فيها في حيز الإمكان وخطر الوقوع بناء على كون
مشيته كذلك بل بيان استحالة وقوعها كأنه قيل وما كان لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله
ربنا وهيهات ذلك بدليل ما ذكر من موجبات عدم مشيته تعالى وأنت خبير بأن موجب عدم
مشيته لا يوجب استحالة وقوع ما علق بها وإنما يوجبها استحالة مشيته تعالى وما ذكره
لم يدل عليها كما عرفت ثم إن كونه دليلا على أن الكفر بمشيته تعالى إنما يأتي على تقدير إرادة
أن العود فيها في حيز الإمكان بناء على كون مشيته تعالى كذلك كيف والمعتزلة التجاؤا
إلى جعلها محالا كيلا يكون فيه دليل على ما ذكر فكيف يصح ما ذكره هذا القائل بقوله وأياما كان
فليس المراد الخ تأمل عن استبصار ٥٥٥ قوله تعالى في سورة البراءة كيف يكون للمشركين
عهد عند الله وعند رسوله الآية قال القاضي وخبر يكون كيف وقدم للاستفهام أو للمشركين
أو عند الله أقول جعل يكون ناقصة ولم يتعرض لاحتمال كونه تامة لأن الأصل فيه أن يكون ناقصة
لكونها حقيقية فلا يصار إلى التامة إلا لضرورة داعية مثل أن لا يوجد في الكلام ما يصلح
أن يكون خبرا له كما في قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وههنا ليس كذلك وما قيل
إن الأولى ههنا أن يكون تامة لأن في إنكار ثبوت العهد في نفسه من المبالغة ليس في إنكار ثبوته
للمشركين لأن ثبوت الرابطي فرع ثبوته العيني فانتفاء الأصل يوجب انتفاء الفرع رأسا فغير
صحيح لما تقرر أن انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل الخارجي لاتصاف
الأعيان بالاعتباريات والعدميات في الخارج حتى صرحوا بأن زيد أعمى قضية خارجية مع
أنه لا ثبوت عينيا للعمى كيف وقد صرحوا بأن ثبوت شيء لشيء إنما يقتضي ثبوت المثبت له لا ثبوت
الثابت وقد بينوا سره أيضا نعم ثبوت الشيء للشيء وإن لم يقتض ثبوت الشيء الثابت في ظرف
الاتصاف لكنه يقتضي ثبوته في نفسه ولو في محل انتزاعه وقد حقق هذا أيضا في محله ٥٥٥
قال القاضي في سورة التوبة في تفسير قوله تعالى إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم أنه قال
عليه السلام لأزيدن على السبعين فنزلت سواء عليهم استغفرت لهم الآية وذلك لأنه عليه السلام
فهم من السبعين العدد المخصوص لأنه الأصل فجوز أن يكون ذلك حدا يخالفه حكم ما وراءه
فبين له أن المراد به التكثير دون التحديد انتهى أقول هذا مبني على ما تقرر في الأصول من أن اسم
العدد لفظ خاص نص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان وبهذا أبطل الأئمة الحنفية
تأويل الشافعية القروء بالأطهار حيث قالوا إن ثلاثة لفظ خاص فلو أريد بالقرء في قوله

تعالى

تعالى ثلاثة قروء الطهر لبطل موجب الخاص وتبيينه بما لا مزيد عليه فحينئذ يرد على القاضي أنه ذكر
في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فسواهن سبع سموات أنه ليس في الآية نفي الزائد وقد تبع
فيه الإمام حيث قال فإن قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد قلنا
الحق لا فإن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد انتهى إلا أن الإمام غير قائل بكون اسم
العدد نصا في مدلوله على ما ذكره الإمام الأسنوي في التمهيد حيث قال مفهوم العدد حجة
عند الشافعي والجمهور وكذا قاله إمام الحرمين في البرهان ونقله الغزالي أيضا في المنخول عن الشافعي
لأنه لما نزل قوله تعالى إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي صلى الله عليه وسلم
والله لأزيدن على السبعين واختيار الإمام فخر الدين والآمدي أنه ليس بحجة انتهى كلامه وأما
القاضي فممن ذهب إلى حجيته وكونه نصا في مدلوله حيث قال في كتاب منهاج الأصول التخصيص
بالعدد لا يدل على الزائد والناقص وقال شارحه معناه أنه نص في مدلوله لا يحتمل الزيادة و
النقصان ثم قال القاضي وقد شاع استعمال السبعة والسبعين والسبعمائة ونحوها في التكثير
لاشتمال السبعة على جملة أقسام العدد فكأنه العدد بأسره انتهى وقال في شرحه للمصابيح يحتمل
أن يراد بالبضع والسبعين التكثير دون التحديد كما في قوله تعالى إن تستغفر لهم سبعين مرة و
استعمال لفظي السبع والسبعين للتكثير كثير وذلك لاشتمال السبعة على جملة أقسام العدد
فإنه ينقسم إلى فرد وزوج وكل منهما إلى أول ومركب فالفرد الأول ثلاثة والمركب أربعة
وينقسم أيضا إلى منطق كالأربعة وأصم كالستة والسبعة تشتمل على جميع هذه الأقسام ثم
إن أريد المبالغة جعلت آحادها أعشارا وأعشارها مئات هذا كلامه وأن أراد بالفرد الأول الفرد
الذي لا يكون مسبوقا بفرد آخر عددي كالثلاثة إذ الواحد ليس بعدد وبالفرد المركب فردا
يكون مسبوقا بفرد آخر فإن الخمسة مسبوقة بثلاثة وعلى هذا القياس أراد بالزوج الأول زوجا
غير مسبوق بزوج آخر كالاثنين وبالمركب ما يكون مسبوقا به كالأربعة المسبوقة بالاثنين
وقد ينقسم العدد ابتداء إلى أول ومركب ويراد بالأول ما لا يعده إلا الواحد كالثلاثة
والخمسة والسبعة ويراد بالمركب ما يعده غير الواحد كالأربعة يعدها الاثنان والتسعة
يعدها الثلاثة وأما المنطق فقد يراد به ما له كسر صحيح من الكسور التسعة من النصف إلى
العشر والأصم الذي يقابله ما لا يكون كذلك كأحد عشر وثلاثة عشر وقد يراد به المجذور
وهو ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالأربعة الحاصلة من ضرب الاثنين في نفسه والتسعة

الحاصلة من ضرب الثلثة في نفسها فالاصم الذي يقابله ما لا يكون كذلك كالاثنين والثلثة و
هذا المعنى الثاني هو الذي اراده المصنف حيث مثل الاصم بالستة التي لها كسر صحيح نصف وسدس
لكنها ليست حاصلة من ضرب عدد في نفسه كما لا يخفى ومعنى اشتمال السبعة على هذه الاقسام
انه اذا جمع الفرد الاول مع الزوج المركب والفرد المركب مع الزوج الاول كان سبعة وكذا
اذا جمع المنطق كالاربعة مع الثلثة التي هي اصم كان سبعة وهذه الخاصة لا توجد في عدد قبل
السبعة فظن ان الانسب بالاعتبار بحسب هذا الاشتمال هو الستة لا السبعة لانها
المشتمل لما ذكر دونها فهو لم يحصل معنى الاشتمال ولم يعرف هذه الاصطلاحات لكونها
من وظيفة علم الارثماطيقي وبما ذكرنا من معنى الاشتمال يندفع ايضا ما يمكن ان يتوهم
ان التحقيق ان كل عدد مركب من محض الواحدات لا من الاعداد التي تحته هنا ووجه الاندفاع
انه ظهر ان ليس المراد بالاشتمال التركيب بل ما ذكرنا فان قلت فما منشاء هذه الاثار المختلفة
عند تلك الصور النوعية عند من يقول بان لكل عدد صورة نوعية مغايرة للوحدات واما عند
من يقول بانه محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية يكون لكل مرتبة نوعا متميزا عن سائر
المراتب بخصوصية المادة فقط لا الصورة مغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل
فتأمل فان التحقيق هذا المقال لمقام اخر ولفهمه مخاطب اخر لكن هذا القدر اقتضاه تحقيق
كلام المصنف المنقول من شرحه للمصابيح لحل هذا المقام ٥٥٥ باسمه سبحانه قوله تعالى
سورة النساء لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه والملائكة يشهدون قال القاضي في بعد ما
فسر الاية الكريمة وفيه تنبيه على انهم يودون ان يعلموا صحة دعوى النبوة على وجه يستغني عن
النظر والتأمل وهذا النوع من خواص الملك ولا سبيل للانسان الى العلم بامثال ذلك سوى
الفكر والنظر فلو اتى هؤلاء بالنظر الصحيح لعرفوا نبوتك وشهدوا بها كما عرفت الملائكة وشهدوا
بها انتهى واعلم ان بعض ارباب الحواشي ارجع الضماير في قوله على انهم يودون ان يعلموا الى الملائكة
وبعضهم الى اهل الكتاب والذي عندي انها راجعة الى اهل الكتاب والمعنى وفي قوله تعالى لكن الله
يشهد الى قوله والملائكة يشهدون تنبيه على ان اهل الكتاب المتعنتين يودون ان يعلموا صحة دعوى
النبوة من غير نظر في الادلة الدالة عليها والحال ان هذا النوع من العلم من خواص الملك الذي
يعلم المطالب النظرية بالقوة القدسية وليس من شان الانسان ان يعلمها من غير نظر صحيح فالمنبه
عليه مجموع الامرين احدهما انهم يودون ويريدون ان يعلموها بلا نظر وتأمل وثانيهما ان ذلك لا يتأتى

منهم

منهم لكونه من خواص الملك فوجه التنبيه اما على الاول فلانهم لما لم يشهدوا بصحة تلك الدعوى
مع قيام الدليل عليها وهو شهادة الله بها بانزال القران المعجز الدال على النبوة بل سالوا ما لا
يحتاج معه العلم بها الى نظر وفكر وهو ان ينزل عليهم الكتاب علم انهم يودون ان يعلموها
من غير احتياج الى النظر كيف ولو تاملوا فيما شهد الله به من انزال القران المعجز الدال
على صحة الدعوى لما سالوا ذلك وانقلعوا عن التعنت واما على الثاني فلان شهادة الملئكة
بها لا يفيد ثبوت تلك الدعوى وانما المثبت لها شهادة الله بها والسر فيه ان شهادة الله
تعالى بها هي اثباتها اياها بانزال القران المعجز الدال عليها كما اشار اليه القاضي في تفسير قوله تعالى
بما انزل اليك بقوله من القران المعجز الدال على نبوتك واما شهادة الملئكة فهي اعترافهم و
اقرارهم بها عن شهود وعيان من غير فكر وتأمل وهذا لا يكفي في ثبوت تلك الدعوى ولذلك
خصت الكفاية بشهادة الله وقيل وكفى بالله شهيدا ففائدة الاخبار عن شهادة الملئكة
مع عدم افادتها ثبوت المدعى هي انهم يودون ويريدون ان يعلموا امثال الدعوى علما شهوديا
وعيانيا لا يتأتى منهم وانما ذلك من شان الملئكة وخواصهم فهم الذين يشهدون بها ويعلمونها
عن شهود دون الناس وهذا يدل على رجوع الضماير الى اهل الكتاب قوله وهذا النوع من خواص
الملك ولا سبيل للانسان الى اخره اذ لا تقييد برجوعها الى الملئكة لكان المناسب ان يقال
وهذا النوع من خواصهم ولا سبيل للانسان الى اخره كما يظهر بالتأمل هذا ما ظهر بالتأمل في
هذا المقام والله اعلم بحقيقة الحال والمرام ٥٥٥ باسمه سبحانه قال القاضي في تفسير قوله
تعالى في سورة يونس وما كانوا ليؤمنوا او ما استقام لهم ان يؤمنوا لفساد استعدادهم وخذلان الله
تعالى اياهم وعلمه بانهم يموتون على كفرهم انتهى قيل لا تأثير لعلمه تعالى بانهم يموتون على الكفر في عدم
ايمانهم لان العلم تابع للمعلوم فلا يؤثر فيه اقول معنى كون علمه تعالى تابعا للمعلوم ان علمه تعالى
في الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لماهيته بمعنى ان خصوصية العلم وامتيازه عن سائر العلوم
انما هو باعتبار انه علم بهذه الماهية واما وجود الماهية وفعليتها فيما لا يزال فتابعة لعلمه الازلي
التابع لماهيته بمعنى انه تعالى لما علمها في الازل على هذه الخصوصية لكونها في نفسها على هذه الخصوصية
لزم ان يتحقق ويوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية ففيما نحن فيه كفرهم وعدم ايمانهم متبوع
لعلمه الازلي ووقوعه تابع له فخذ هذا التحقيق فانه ينفعك في مواضع شتى زلت فيها اقدام اقوام فضلوا
واضلوا تم ٥ باسمه سبحانه قال القاضي في سورة يونس في تفسير قوله تعالى قل اتنبئون الله بما لا يعلم

في السموات ولا في الارض الاية وما يعلمه العالم بجميع المعلومات لا يكون له تحقق ما قيل اى في شيء
من الازمنة ثم قيل وانما لم يحمل المراد بما لا يكون له تحقق ما على ما لا تحقق له لا في الخارج ولا في المبادي
العالية مع ان الشركاء وكذا شفعاءهم المتوقفة على وجودهم الممتنع منتفية ليس لها تحقق كما
بين ذلك في علم الخ لعدم اختصاص علمه تعالى بما له تحقق وكونه عالما بجميع المفهومات بأسرها انتهى
اقول عدم اختصاص علمه تعالى بالمتحقق وشموله بجميع المفهومات لا ينافي ذلك الحمل بل يؤكده
ويقرره لان نفي علمه تعالى بان له شريكا وله شفعاء كناية عن نفي الشريك وشفاعته على ما صرح
به هذا القائل قبيل الكلام المنقول فالكلام من قبيل الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء
الملزوم فمحصله انه لو تحقق له شريك لعلمه تعالى لشمول علمه بجميع المعلومات والتالي منتف
فكذا المقدم فان قلت شريك الباري وكذا اجتماع النقيضين وسائر الكواذب مرتسمة
في المدارك السفلانية والاذهان البشرية فلها تحقق فيها وان لم يتحقق في المبادي العالية
والملأ الاعلى لتنزهها عن الشرور والله تعالى عالم بتحققه فيها فكيف يصدق هذا الكلام
قلت المراد لتحقق النفس الامري فان قلت قد تقرر في محله ان البرهان دل على وجود جميع المفهومات
في نفس الامر حتى الممتنع كشريك الباري اذ ما من مفهوم الا وقد يقع موضوعا في قضية موجبة صادقة
مثل قولنا شريك الباري ممتنع وثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف
قلت ما دل عليه البرهان وجود مفهوم شريك الباري والنزاع فيما يصدق عليه هذا المفهوم لانهم
ما كانوا يعبدون هذا المفهوم بل فرده وهذا الكلام وان كان يعلو عن طور المرام الا انه اقتضاه
الكلام فان الكلام يجر الكلام ٥ قوله تعالى في سورة يوسف لا تقصص رؤياك على اخوتك الآية
ذكر القاضي في تفسير هذه الاية في حقيقة الرؤيا كلاما اجماليا فنحن نقص عليك احسن القصص
ينقل المذاهب فيها وتحقيق حقيقتها على وجه تميز ما هو الصادق منها من الكاذب وان كنت من
قبله لمن الغافلين فاعلم اولا ان النفس الناطقة الانسانية سلطان القوى البدنية وهي
الآلات لها وظاهر ان القوى الجسمانية تكل بكثرة العمل كالسيف الذي يكل بكثرة القطع فالنفس اذا
استعملت القوى الظاهرة استعمالا كثيرا بحيث يعرض لها الكلال تعطلها للتسريح ويقوى كما ان القادر
اذا اكثر ركوب فرسه يرسله ليتعلف ويعود ويقوى وهذا التعطل الحاصل باسترخاء الاعصاب
الدماغية المتصلة بآلات الادراك هو النوم وما يتراءى فيها هو الرؤيا الا ان المتكلمين والحكماء
المشائين والمتألهين من الاشراقيين والصوفية اختلفوا في حقيقتها الى مذاهب ثلثة فذهب

المتكلمون

المتكلمون الى ان الرؤيا خيالات باطلة وان النوم ضد الادراك ولما شهد الكتاب والسنة بصحة
الرؤيا ولم يكن يعرى احد من الناس الا وقد جرب بها من نفسه تجاربا اوجبه التصديق لم يرض به المحققون
كالقاضي البيضاوي ومن نحى نحوه وذهب المشائيون الى ان المدرك في النوم يوجد في الحس
المشترك الذي هو لوح المحسوسات ومجمعها فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية
وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التي من
شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت
مشاهدة حسب مشاهدة الصور الخارجية فان مدار المشاهدة الانطباع في الحس المشترك
سواء انحدرت اليه من الخارج او من الداخل ثم ان القوة المتخيلة من شانها التصوير دائما
لا تسكن نوما ولا يقظة فلو خليت وطباعها لما فترت عن رسم الصور في الحس المشترك الا انه
يصرفها عن فعلها امران احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك اذ بعدما انتقش
بهذه الصورة لا يسعه ان ينتقش بالصورة التي ركبها القوة المتخيلة وثانيهما تسلط العقل
او الوهم عليها بالضبط عندما يستعملونها في مدركاتهما ولا شك في انقطاع هذين الصارفين
عند النوم فيتسع لانتقاش الصور من الداخل فيكون ما يدركه النائم مرتسمة في الحس المشترك
وموجودة فيه وهو المنام الا ان المنامات منها صادقة ومنها كاذبة اما الاولى فهي ان ترد
تلك الصور على الحس المشترك من النفس وبيانه ان صور جميع الحوادث ما كان وما سيكون
مرتسمة في المبادي العالية التي يعبر عنها ارباب الشرع بالملكية ومنطبعة في النفوس المجردة الفلكية
واتصال النفس المجردة لعلة الجنسية اشد من اتصالها بالقوى الجسمانية فمن شانها ان تتصل بها
وتنتقش بما فيها الا ان اشتغالها بالحواس الظاهرة والباطنة واستغراقها بتدبير البدن
يمنعانها عن ذلك الاتصال والانتقاش لان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال
بغير تلك الافاعيل فان الذي لا يشغله شان عن شان هو الواحد القهار ولا يمكن ازالة العائق
الاخير بالكلية ما دام البدن صالحة لتدبيرها الا انه يسكن احد الشاغلين اعني اشتغال
النفس بالادراكات الحسية حالة النوم اذ في اليقظة ينتشر الروح الى ظاهر البدن بواسطة
الشرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل بها الادراك فيشتغل النفس
بتلك الادراكات واما في النوم فيحتبس الروح الى الباطن ويرجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابه
اليها فتتعطل هذه الحواس فيحصل للنفس ادنى فراغ فيتصل بتلك المبادي اتصالا روحانيا فينتقش ما

وتنتقش بعض ما فيها مما استعدت هي له كالمرايا اذا حوذي بعضها ببعض فانه ينتقش في بعضها
ما يتسع له مما انتقش في البعض الآخر فتدرك النفس مما ارتسم في تلك المبادي ما يناسبها من احوالها
واحوال ما يقاربها من الاقارب والاهل والولد والاقليم والبلد ماضية وآتية الا ان هذا الادراك
لعدم تأديه من طرق الحواس كلي فيحاكيه القوة المتخيلة التي جبلت محاكية لما يرد عليها بصور جزئية
مثالية خيالية مناسبة اياه فيحاكي ما هو خير بالنسبة اليها في صورة جميلة وما هو شر كذلك
في صورة قبيحة هائلة على مراتب مختلفة ووجوه متعددة ومن ثمة قد ترى ذاتها بصفة جميلة
صورية ومعنوية من الجمال والعلم والكرم والشجاعة وغير ذلك من الصفات المحمودة وقد ترى
متصفة باضداد ذلك وقد ترى تلك الصفات في صورة ما غلبت تلك الصفات عليه بل قد ترى
انها نفسها صارت نوعا آخر لغلبة صفاته عليها فانه اذا غلب عليها الصفات الجميلة والاخلاق
الحميدة ترى صورا جميلة من الاشخاص ذوي الجمال والعلماء والاولياء والملائكة بل قد ترى نفسها انها صار
عالما او ملكا او غير ذلك ومتى غلبت عليه الصفات الذميمة ترى صورا هائلة كصورة غولية
او سبعية وكذا رؤية حال ما يقاربه من الاهل والولد والبلد والاقليم والعالم فانها تراها
باعتبار اختلاف المراتب والمناسبات على ما هي عليها في الماضي والحال والاستقبال حتى لو اهتمت
بمصالح الناس رأتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات لاحت لها اشياء منها فمتى لم يكن
اختلاف بين تلك الصور وبين ما هي مأخوذة منه الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غير محتاجة
الى التعبير والتجاوز عنها الى ما يناسبها بوجه من المماثلة والضدية التي يقتضيها نحو الالف والخلق
او الاسباب السماوية وغير ذلك من وجوه خفية لا يطلع عليها الا الافراد من ائمة التعبير وان كانت
مخالفة لها لقصور يقع في المتخيلة اما لذاتها واما لعروض دهشة وحيرة لها مما ترى او لفرط ولوعها
الى بعض ما يناسبها بما ذكر كان محتاجا الى التعبير وهو ان يرجع المعبر قهقرى مجردا لما راه النائم عن
تلك الصور التي صورها المتخيلة الى ان ينتهي بمرتبة او بمراتب الى ما تلقيه النفس من تلك المبادي
فيكون هو الواقع وقد يتفق سيما اذا كان الرائي كثير الاهتمام بالرؤيا وما يراه ان يعبر
رؤياه في النوم راها فيه او غيره فهو اما تذكره والملاحظ لما كانت الرؤيا حكاية عنه
اما بتصوير المتخيلة حكاية اخرى فيحتاج ح الى التعبيرين واما الكاذبة فهي تكون اما
لان النفس اذا احست في حال اليقظة بتوسط الآلات الجسمانية بصور جزئية محسوسة
او خيالية وبقيت مخزونة في قوة الخيال فعند النوم الذي يخلص فيه الحس المشترك عما يرد عليها

من الحواس

من الحواس الظاهرة يرتسم في الحس المشترك ارتسام المحسوسات اما على ما كانت عليها واما
بصور مناسبة لها او لان النفس الفت بواسطة المتخيلة صورة والفتها فعند النوم تتمثل
في الحس المشترك او لان مزاج الدماغ تغير فيتغير مزاج الروح الحاملة للقوة المتخيلة بحسب
تغيراته فمن تغير مزاجه الى البرودة لغلبة البلغم يرى ثلوجا ومياها باردة واذا تغير الى الحرارة
لغلبة الدم والصفراء يرى اشياء حمرا حارة ونيرانا مشتعلة واذا غلبت السوداء ترى
اشياء سودا كالجبال والادخنة ومن هذا القبيل رؤية كون بدنه او بعض اعضائه موضوعا
في الثلج او الماء او النار عند غلبة السخونة او البرودة عليه ورؤيته انه ياكل ويشرب او
يبول عند عروض الاحتياج الى احدها ومن العجائب في هذا الباب انه اذا غلب المني واحتاجت
الطبيعة الى دفعه يحتال باستعانة القوة المتخيلة الى تصوير ما يندفع به من الصور
الحسناء في ارسال الريح الناشرة لآلة الجماع وارائه حركات حتى تدفع بذلك ما ارادت
اندفاعه وقد يكون ذلك لكثرة التوجه والاعتياد لا لغلبة المني فلهذا قد لا يندفع به
شيء وقد يعرض للروح اضطراب وتحريك من الاسباب الخارجة والداخلة فيرى امورا
متفرقة غير منضبطة فربما يتركب من المجموع صورة غير معهودة قلما يتصور ما يقع
مثله في الخارج وقد يكون ذلك لاتصالات فلكية واوضاع سماوية فاذا كان سبب
الرؤيا احد هذه الامور تسمى اضغاث احلام ثم ان اصدق الناس رؤيا اعدلهم مزاجا فان المزاج
اليابس لا يستثبت والرطب لا يحفظ والحار يتشوش حركاته والبارد يكون بليدا فمن كان مع ذلك
منقطعا عن العلائق الشاغلة والخيالات الفاسدة معتادا بالصدق مستكشفا عن احوال الشيء متوجها
الى الرؤيا واستثباتها وكيفياتها كانت رؤياه اصح واصدق واكثر احلام الكذبة السكران او
المغموم ومن غلب عليه سوء مزاج او فكر وخيالات فاسدة ومقتضيات قوى غضبية وشهوية
كاذبة لا يعتمد عليها ولهذا قلوا الاعتماد على رؤيا الشاعر لتعوده للاشتغالات الكاذبة و
التخيلات الفاسدة والاكاذيب الباطلة قال الله تعالى فيهم الم تر انهم في كل واد يهيمون وانهم يقولون
ما لا يفعلون هذا وذهب اصحاب المكاشفات وارباب المشاهدات من الحكماء المتالهين
والصوفية المنكرين لارتسام الصور في الخيال الى ان المنام مشاهدة النفس صورا مثالية موجودة
في عالم المثال الذي هو برزخ بين عالم المجردات اللطيفة المسمى بعالم الملكوت وبين عالم الموجودات
العينية الكثيفة المسمى بعالم الملك وفي الواقع موجودات متشخصة مطابقة لما في الخارج

من الجزئيات مثال الهاقائمة بنفسها مناسبة لما في العالمين المذكورين اما العالم الملك فلانها
صور جسمانية شبحية واما العالم الملكوت فلانها متعلقه بمكان وجهة كالمجردات حتى
انه يرى صورة مثالية لشخص واحد في مرايا متعددة بل في مواضع متكثرة كما يرى بعض الاولياء
في زمان واحد في اماكن متعددة غربية وشرقية ثم ان لتلك الصور مجال مختلفة كالمراة و
الماء الصافي والقوى الجسمانية سيما الباطنة اذا انقطعت عن الاشتغال بالامور الخارجية
العايقة اذ بذلك يحصل لها زيادة مناسبة الى ذلك العالم كالمتجردين عن العلايق البشرية
كالانبياء والاولياء والمرضى والنائمين واذا قويت تلك المناسبة كما للانبياء والاولياء
الكمل يظهر في القوى الظاهرة ايضا ولهذا كان النبي عليه السلام يشاهد جبرئيل حين ما نزل
بالوحي والصحابة حوله كانوا لا يشاهدونه وباثبات هذا العالم ينحل كثير من المشكلات كاحوال
القبر وساير ما يتعلق بالبرزخ وقد فصلناها في رسالة مفردة وحققنا فيها بما لا مزيد عليه
فلنقتصر هنا على هذا القدر ٥ باسمه سبحانه قوله تعالى في سورة يوسف يا بني لا تدخلوا من باب
واحد وادخلوا من ابواب متفرقة قال القاضي في تفسير هذه الاية وللنفس اثار منها العين اقول فههنا
ثلثة مطالب الاول ان العين حق والثاني انها تاثير نفساني لا جسماني كما زعم البعض والثالث
ان للنفس وراء هذا التاثير انواع اخر من التاثير اما المطلب الاول فاشار القاضي الى بيانه بقوله
والذي يدل عليه قوله عليه السلام الحديث واما بيان الاخرين فاعرض عنه لاستدعائه تفصيلا
مع ما فيه من الغموض فلا علينا ان نحقق المقام ونكشف اللثام عن وجه المرام فنقول اعلم ان
تاثير شيء في اخر اما نفساني واما جسماني والنفساني اما في نفساني او في جسماني وكذا
الجسماني اما في جسماني او في نفساني فهذه اربعة انواع يندرج تحتها ضروب الوحي والكرامات
وفنون المعجزات والايات واصناف الالهامات والمنامات وانواع السحر والاعين المؤثرة والنيرنجات
والطلسمات اما النوع الاول اعني التاثير النفساني في النفساني كتاثير المبادي العالية في النفوس
الناطقة الانسانية بافاضة العلوم والمعارف ويدخل تحت هذا النوع الوحي والكرامات
لانها افاضة المعاني الخفية على النفوس البشرية المستعدة لذلك واما الايات والمعجزات
فيدخل تحت هذا النوع صنفان منها احدهما ما يتعلق بالتخيل القوي فالاول هو ان يؤتى النفس
المستعدة لذلك كمال العلم من غير تعليم وتعلم حتى يحيط بمعرفة حقايق الاشياء على ما هي عليه
في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية كما قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم واجمعت الامة على انه صلى

اه

الله تعالى عليه وسلم كان فردا في علم الاولين والاخرين مع كونه عليه السلام اميا حسبما نطق
به قوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك والثاني ان يلقى اليه ان يكون مستعدا
للتخيل القوي ما يقوى به على تخيلات الامور الماضية والاطلاع على المغيبات المستقبلة فيتلقى
كثيرا من الامور التي تقدم وقوعها بزمان طويل فيخبر بها وكثيرا من الامور التي ستكون فينذر بها
او يبشر فيصير بشيرا ونذيرا كما قال تعالى تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها وقوله تعالى
الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين واما المنامات و
الالهامات فداخلة ايضا تحت هذا النوع لانها تلقي النفس لما في المبادي العالية من صور الحوادث
على ما سبق منا تحقيقه وكذا يدخل تحت هذا النوع صنف من السحر وهو تاثير النفوس البشرية فيها
قوتا التخيل والوهم في نفوس بشرية اخرى ضعيفة فيها هاتان القوتان كنفوس البله والصبيان
والنساء والعوام الذين لم يقو قوتهم العقلية على قمع التخيل وترك عادة الانقياد فيتخيل
ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه ويتخيل ايضا ما هو موجود فيه على ضد الحال التي هو عليها
كما يتخيل المتحرك ساكنا والساكن متحركا والجماد حيا والحي جمادا وما فعله سحرة موسى كان من هذا
القبيل حيث سحروا اعين الناس واسترهبوهم والقوا حبالهم وعصيهم يخيل اليه من سحرهم
انها تسعى وقد يستعان في هذا القسم من السحر بافعال وحركات يعرض منها للحس حيرة وللخيال
دهشة كما بان شيء شفاف مرعش للبصر مترجرج او مدهش اياه بشغيفه وترقرقه وربما
يحرك الخيال تحركا محيرا يحتال في جرتها فرصة الخلسة المذكورة ومما يعين على ذلك الاسهاب في الكلام
والتخليط فيه واما النوع الثاني من الانواع الاربعة اعني التاثير النفساني في الجسماني فكتاثير
النفوس الانسانية في الابدان من تغذيتها وانمائها وتنميتها وقعودها الى غير ذلك ومن هذا القبيل
صنف من المعجزة وهو ما يتعلق بالقوة المحركة للنفس بان يبلغ قوتها الى حيث تتمكن من التصرف في
اجسام العالم تصرفها في بدنه كتدمير قوم بريح عاصفة او صاعقة او زلزلة او طوفان وربما
يستعان فيه بالتضرع والابتهال الى المبادي العالية كان يستسقي للناس فيسقون ويدعو
عليهم فيخسف بهم ويدعو لهم فينجون من الوباء والموتان ويندرج في هذا النوع صنف من السحر
ايضا كما في بعض النفوس الخبيثة التي يتوي فيها القوة الوهمية ويولع هو ايضا بتقويتها بالعادة
والاستعمال والرياضة والمجاهدة فيسلطها على التاثير في انسان اخر بتوجيه تام وعزيمة
صادقة الى ان يحصل المطلوب الذي هو الافساد والخلل كاضناء شخص بل افنائه على ما اشتهر

في طائفة من الكارجة وربما يستعان في تقوية هذه القوة الوهمية وتقريب همتها وعزيمتها بالمطلوب بضم بعض الاجسام الى اجسام وشد بعضها الى بعض وعقد الابر في اشياء ودفن بعض الاشياء في مواضع مخصوصة كالعتبة والمقابر وتحت النار فان نفس الساحر تتذكر ما همت به بواسطة تصوير هذه الاشياء فيحملها ذلك على الثبات في العزيمة فتكون هذه الحالة ادعى الى نيل المطلوب واما النوع الثالث اعني التاثير الجسماني في الجسماني فكتاثير السموم والادوية في الابدان ويدخل فيه اجناس النيرنجات والطلسمات فانها تاثير بعض المركبات الطبيعية في بعض بخواص يختص كل واحد منها كجذب المغناطيس للحديد وكهربا بعض الحل من الخل واختطاف الكهربا ء التبن الرقيق وتاثير الحجر المعروف بسنك يد في تغيير الهواء ونزول الثلج والمطر الى غير ذلك من علم النيرنجات وقد يستعان في ذلك بتمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وتحصيل المناسبات بالاجرام العلوية المؤثرة في عالم الكون والفساد وكما نجد من صور و اشكال موضوعة في اوقات محدودة على اوضاع معلومة في مقابلات افاق السماء من المشرق والمغرب والجنوب والشمال وعلى مسامتات الكواكب ومطارح شعاعاتها على هيئات مخصوصة يستدفع بها كثير من اذية الحيوانات وغير ذلك من علم الطلسمات واما النوع الرابع اعني التاثير الجسماني في النفساني كتاثير الصور المستحسنة او المستقبحة في النفوس الانسانية من استمالتها اليها وتنفيرها عنها ويندرج في هذا النوع صنف من السحر كتاثير المعشوق في العاشق حتى يهيم به الوجه والشعر وكتاثير الدواب وخلق الحيوانات المستحسنة في نفوس اصحابها كالفرس والبازي والصقر والفهد وغير ذلك من نفائس الامتعة حتى يتولعون ويشغفون بالنظر اليها بحيث يشتغلون بها عن كثير من مصالحهم المهمة وكتاثير اصناف الاغاني والرقص والملاهي في نفس المشغوفين وكتاثير الكلام في انفس السامعين كما ورد في الحديث النبوي ان من البيان لسحرا فان هذه الاشياء تسحر الناس وتقلبهم في الاحوال بحيث لا يوجد التخلص عن تاثيرها هذا فلنرجع الى ما كنا فيه من تحقيق تاثير العين فنقول ذهب بعضهم الى انه من قبيل التاثير الجسماني في الجسماني وذلك بانه ينبعث من العين اجزاء هي اجسام شعاعية فيتصل بالشخص المستحسن فان كان نصيبها حصل للمعاين عند ذلك الاستحسان حزن شديد من زواله وان كان عدوا حصل له حزن شديد من حصوله وعلى التقديرين يسخن الروح وينحصر في داخل القلب ويحصل في الروح الباصرة كيفية سمية مسخنة مؤثرة كتاثير اللسع والسم فلهذا امر النبي صلى الله عليه وسلم العائن بالوضوء ومن اصابته العين

بالاغتسال

بالاغتسال منه وذهب الحكماء واختاره القاضي ان الاصابة بالعين من قبيل التاثير النفساني في الجسماني فانهم قالوا كما ان لبعض الاجسام خاصية عجيبة تخصه كما ذكرنا كذلك النفوس لها خواص عجيبة من السعادة والشآمة والبركة والشرة واصابة العين من الخواص الغريبة لبعض النفوس فهي امر طبيعي ثابت للنفس من مبدأ الخلقة واصل فطرتها ومن هذا القبيل اعني استدفاع اذى العين التي يخاف ضررها تارة بالرقى والعزايم وتارة بتعليق التعاويذ والتمايم فانها ايضا من خواص بعض النفوس ولهذا يتفاوت افراد الناس فيها عصمنا الله تعالى من اعين الناظرين والسن الحاسدين

باسمه سبحانه قوله تعالى في سورة يوسف • وانه لذو علم لما علمناه ولكن اكثر الناس لا يعلمون • قال القاضي في تفسيره هذه الاية اي لا يعلمون سر القدر وانه لا يغني عنه الحذر فان قلت ما سر القدر وكيف لا يغني عنه الحذر فبين لنا ما هو فان اكثر الناس لا يعلمونه قلنا لنا قضاء وقدر وسر القدر وسر سر القدر وبيانه ان الممكنات الموجودة وان كانت حادثة باعتبار وجوداتها الخارجية لكنها قديمة باعتبار وجوداتها العلمية وتسمى بهذا الاعتبار مهيات الاشياء والحروف العاليات والاعيان الثابتة وهي صور نسب واظلال شئونات ذاتية لحضرة الواجب تعالى فكما ان الواجب والشئون الذاتية له مقدسة عن قبول التغير ازلا وابدا كذلك الاعيان الثابتة التي هي اظلالها وصورها تمتنع ان تتغير عن الاحكام التي هي عليها في حد نفسها فالقضاء هو الحكم الكلي على اعيان الموجودات باحوالها الجارية واحكام طارية عليها من الازل الى الابد والقدر تفصيل هذا الحكم الكلي بتخصيص ايجاد الاعيان باوقات وازمان تقتضي استعداداتها الوقوع فيها وتعليق كل حال من احوالها بزمان معين وسبب مخصوص وسر القدر هو انه يمتنع ان يظهر عين من الاعيان الا على حسب ما يقتضيه استعداده وسر سر القدر هو ان تلك الاستعدادات ازلية ليست مجعولة بجعل الجاعل لكون تلك الاعيان اظلال شئونات ذاتية مقدسة عن الجعل والانفعال ولا شك ان الحكم الكلي على الموجودات تابع لعلمه تعالى باعيانها الثابتة وعلمه بتلك الاعيان تابع لنفس تلك الاعيان اذ لا اثر للعلم الازلي في المعلوم باثبات امر له لا يكون ثابتا او بنفي امر عنه يكون ثابتا بل علمه تعالى بامر انما يكون على وجه يكون هو في حد ذاته على ذلك الوجه واما الاعيان فقد عرفت انها اظلال لامور ازلية مقدسة عن شوائب التغير ممكنات ازلا فعلم كما كانت وقضى وحكم كما علم وقدر واوجد كما قضى وحكم فالقدر تابع للقضاء التابع للعلم التابع لما هو ظل له فاليه يرجع الامر كله فسبحان الذي بيده ملكوت

كل شيء واليه ترجعون فيمتنع ان يظهر خلاف ما علم فيلغو الحذر فان قلت فلم اوجبه الشارع حيث قال خذوا حذركم وقال ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة قلت كثير من الامور قضي معلقا وينيط تحصيله بالافعال الاختيارية للبشر بترتيب اسبابه ودفع موانعه كاصابة العين التي اندفعت بدخولهم من حيث امرهم ابوهم فانها لما كانت منوطة بدخولهم كوكبة واحدة وكان دخولهم من ابواب متفرقة مانعا منها صادف التدبير التقدير لا انه دفعه فليتامل في هذا المقام فانه مما زل فيه الاقدام باسمه سبحانه قوله والمعنى ان الامر الموعود به بمنزلة الاتي المتحقق من حيث انه واجب الوقوع فلا تستعجلوا وقوعه فانه لا خير لكم فيه ولا خلاص لكم عنه اقول لما كان النهي عن الشيء يقتضي امكانه على ما تقرر في الاصول وكان استعجال وقوع الامر الواقع مستحيلا اشار الى توجيهه وحاصله ان قوله تعالى اتى امر الله ليس المراد به ظاهره من ان الامر الموعود لم يكن اتيا وواقعا وقت النزول بل هو من قبيل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي بعلاقة التحقق في الوقوع على ما هو الشائع في التنزيل فمعنى اتى امر الله وجب اتيانه ووقوعه لا انه وقع حتى يستحيل الاستعجال ولا شك ان استعجال الامر الغير الواقع الواجب وقوعه ممكن فيصح النهي ثم لما كان هذا انما يفيد صحة النهي لا النهي لظهور انه لا يجوز ان يصح النهي عن الشيء لامكانه لا يكون ذلك الشيء منهيا عنه والا لجاز ان تكون الصلوة منهيا عنها لانها لامكانها تصح نهيها اشار الى العلة الموجبة للنهي عن الاستعجال وتفريعه على المذكور بقوله فانه لا خير لكم فيه ولا خلاص لكم عنه فهو علة موجبة لقوله فلا تستعجلوا وقوعه وما قبله علة مصححة له هذا ما قصده وما قيل ان وجه تفريع قوله فلا تستعجلوا وقوعه انه اذا تحقق وقوع شيء لا يخاف عن فوته حتى يستعجل فيرد عليه انه لم لا يجوز ان يستعجل لكونه خيرا في تقدير كونه شرا يجوز ان يدبر حيلة في الخلاص عنه فيستعجل وقوعه قبل فوات الحيلة حتى يخلص عنه ثم قال ذلك القائل واما قوله فانه لا خير لكم فيه فتعليل للنهي عن استعجاله ولا ينافي ذلك تفريعه على ما ذكر لكن في اسلوب تحريره شيء فان المناسب ان يقول مع انه لا خير فيه حتى يكون وجها اخر اقول قد ظهر مما حررنا انه لا شيء في اسلوب تحريره وما ذكره من المناسب ليس بمناسب لما ظهر مما ذكرنا ان الوجهين لم يتواردا على شيء واحد بل المفرع عليه علة مصححة وهذا علة موجبة وشتان ما بينهما وبهذا ظهر ايضا ان ما اورده هذا القائل على نفسه ثم دفعه حيث قال فان قلت لعله اراد بذلك تتميم التفريع قلت فذلك كاف في ذلك من غير حاجة الى المفرع عليه فيضيع التفريع ليس بشيء لابتنائه على ما تخيله لا على ما اراده المص ثم قال وبالجملة

فكلامه

وبالجملة فكلامه لا يخلو عن تشويش ولهذا فسر بعضهم اتى امر الله بقرب او انه لا يحسن التفريع قد عرفت انه لا تشويش فيه وما فسره به بعضهم فهو لا يلائم التفسير لا يحسن وبالجملة كل من فسره صرفه عن ظاهره ليصح النهي ويستقيم التفريع تبصر قوله وقرا حمزة والكسائي بالتاء على الخطاب او على ان الخطاب للمؤمنين او لهم ولغيرهم لما روي انه لما نزلت اتى امر الله وثب النبي صلى الله عليه وسلم ورفع الناس رؤسهم فنزلت فلا تستعجلوه قيل ردا عليه الخطاب للكفرة خاصة كما يدل عليه القراءة على صيغة نهي الغائب واستعجالهم وان كان بطريق الاستهزاء لكنه حمل على الحقيقة ونهوا بضرب التهكم لا مع المؤمنين سواء اريد بامر الله ما ذكر او العذاب الموعود للكفرة خاصة اما الاول فلانه لا يتصور من المؤمنين استعجال الساعة او ما يعمها وغيرها من العذاب حتى يتم النهي واما الثاني فلان استعجالهم بطريق الحقيقة واستعجال الكفرة بطريق الاستهزاء كما عرفته فلا ينتظمهما صيغة واحدة والالتجاء الى ارادة معنى مجازي يعمهما معا من غير ان يكون هناك رعاية نكتة سنية تعسف لا يليق بشان التنزيل الجليل وما روي فليس فيه دلالة على عموم الخطاب كما قيل بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم لان المراد بامر الله انما هو الساعة وقد عرفت استحالة صدور استعجالها من المؤمنين اقول فيه بحث اما اولا فلان الذي لا يتصور من المؤمنين الاستعجال بمعنى طلب الوقوع ما جاء لا عد ما جاء وسياق ما روي يدل على الاخير فانهم لما سمعوا قوله تعالى اتى امر الله حملوه اولا على الظاهر فاضطربوا فقيل فلا تستعجلوه اي لا تعدوه ما جاء على ان عدم تصور المعنى الاول ايضا منهم في حيز المنع لجواز ان يستعجلوه لتشفي صدورهم واذهاب غيظ قلوبهم والاستهزاء بهم والضحك عليهم كقوله تعالى ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون وقوله تعالى فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون الاية واما ثانيا فلان الجمع بين الحقيقة والمجاز لعله مذهب ذلك القائل واما ثالثا فلان القول بكون القراءة على صيغة نهي الغائب دالة على ان الخطاب مخصوص بالكفرة ممنوع والسند ظاهر واما رابعا فلان نفي دلالة ما روي على عموم الخطاب غير موجه لعموم لفظ الناس واما خامسا فلان قوله بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم لان المراد بامر الله انما هو الساعة وقد عرفت استحالة صدور استعجالها من المؤمنين يرد عليه ان لا دلالة فيه اصلا على عدم العموم فضلا ان تكون واضحة لما عرفت انفا في قوله وقد عرفت استحالة صدور الخ ولان حصر المراد بالامر في الساعة مخالف لما ذكره هذا القائل في تفسير قوله تعالى اتى امر الله حيث قال اي الساعة او ما يعمها وغيرها من العذاب

فبعد هذا التصريح كيف يدعي ذلك الحصر   قوله تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر
الآية قال القاضي في تفسير هذه الآية وفيه إيذان بالجواب عما عسى أن يقال إن المؤثر في تكوين النبات
حركات الكواكب وأوضاعها فإن ذلك إن سلم فلا ريب في أنها أيضا ممكنة الذات والصفات واقعة
على بعض الوجوه المحتملة فلا بد لها من موجد مخصص مختار واجب الوجود دفعا للدور والتسلسل
أقول أما أنه لا بد لها من موجد فلأن احتياج الممكن في وجوده إلى مؤثر موجد ضروري وأما كونه
مخصصا أي مرجحا فلما قلنا ويلزم من وقوعه على بعض الوجوه مع احتمال غيره ترجحا بلا مرجح وأما كونه
مختارا فلأن الإيجاب ينافي الترجيح والتخصيص بخلاف الاختيار فإنها صفة من شأنها ترجيح أحد
المتساويين على الآخر وأما كونه واجب الوجود فلما ذكره من قوله دفعا للدور والتسلسل فهو علة
للأخير ثم اعترض عليه بأنه مبني هذا الحسبان أنما ذكر أدلة على وجود الصانع وقدرته واختياره
وأنت تدري أن ليس الأمر كذلك فإنه ليس مما ينازع فيه الخصم ولا يتلعثم في قبوله قال تعالى ولئن
سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون وقال ولئن
سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيى به الأرض من بعد موتها ليقولن الله الآية وإنما ذلك أدلة
التوحيد من حيث أن من هذا شأنه لا يتوهم أن يشاركه شيء في شيء فضلا عن أن يشاركه في أخص
في الألوهية أقول لم ينف عن القاضي كون ذلك أدلة التوحيد ومسوقا لإفادته كيف وقد صرح
فيما سبق بأن الآيات التي بعدها دلائل التوحيد وبين هناك كيفية دلالتها على التوحيد وصرح
أيضا قبيل هذا الكلام حيث قال فإن من تأمل أن الحبة الخ اعلم أن ذلك ليس إلا بفعل فاعل مختار
مقدس عن منازعة الأضداد والأنداد فغرض القاضي أن ذلك مع كونه مسوقا لإفادة التوحيد متضمن
جوابا عما يقال الخ ولذلك قال وفيه إيذان بالجواب ولم يقل هذا جواب عما يقال الخ وسوق الكلام
لغرض على وجه يتضمن جوابا عن شيء أو فائدة أخرى فن من البلاغة كيف ودلالة النص من هذا القبيل
على ما تقرر في الأصول فالحق أحق بالقبول ثم أن هذا القائل أورد هذا الإيراد أيضا على ذكره
القاضي بعيد هذا في تفسير قوله أن في ذلك لآية لقوم يذكرون ولا يرد هناك أيضا لأن ما ذكره هناك
تقدير لمفعول يذكرون لا لما يستدل عليه بالآية فالمراد أن في ذلك لآية يستدل بها على التوحيد
لقوم يذكرون ما سبق من أن اختلافها في الطباع والهيئات والمناظر ليس إلا بصنع صانع
حكيم فإن من تذكره علم بالضرورة أن من هذا شأنه لا يشاركه أحد كما ذكره هذا القائل إلا
أن القاضي أوجز على ما هو دأبه اكتفاء بما سبق منه من أن هذه الآيات مسوقة لإفادة التوحيد

قوله تعالى

قوله تعالى وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم الآية قال القاضي في تفسير هذه الآية إن الأرض
قبل أن يخلق فيها الجبال كانت كرة حقيقية بسيطة الطبع كان من حقها أن تتحرك بالاستدارة
كالأفلاك وأن تتحرك بأدنى سبب للتحريك فلما خلقت الجبال على وجهها تفاوتت جوانبها وتوجهت
الجبال بثقلها نحو المركز فصارت كالأوتاد التي تمنعها عن الحركة انتهى أقول يريد أن الأرض لما كانت
في ابتداء الخلقة كرة حقيقية بسيطة فكان حقها من هذه الحيثية مع قطع النظر عن كونها جسما
عنصريا أحد الأمرين لأنها من تلك الحيثية إما ذو ميل مستدير كالأفلاك فكان حقها أن تتحرك
مثلها على الاستدارة وإما ذو ميل مستقيم فحقها أن تسكن ولكن تتحرك بأدنى محرك قاسر أما
السكون فلأن الجسم الحاصل في الحيز الطبيعي لا يتحرك حركة طبيعية أينية لاستلزامها الخروج
عن الحيز الطبيعي ولا يتصور من الأرض الحركة الإرادية لكونها عديم الشعور وأما التحرك بأدنى
قاسر فيحكم به بالضرورة من له تخيل صحيح واستوضح ذلك من كرة حقيقية على سطح حقيقي فإنه
لا تماسه إلا بنقطة فبأدنى شيء ولو نفخة تدحرج عن مكانه وبما قررنا اندفع ما قيل عليه
من أن هذا مع ابتنائه على القواعد الفلسفية غير مسلم عندهم لأن في الأرض ميلا مستقيما وما
هو كذلك لا يكون فيه مبدأ ميل مستدير على ما ذكروا في العلم الطبيعي ووجه الاندفاع أن مراده
أنها من حيث كونها كرة حقيقية بسيطة مع قطع النظر عن كونها عنصرا كان حقها أحد الأمرين كما
ينادي عليه سوق كلامه وإن كان الواقع في نفس الأمر أحدهما معينا والغرض توسيع الدائرة وتوضيح
طريقة مسلوكة بينهم وأما الابتناء على القواعد الفلسفية فغير ضائر إذا لم يخالف القواعد
الشرعية كما فيما نحن فيه كيف وبعض الأحكام الشرعية مبني على كرية الأجرام البسيطة على ما قرروا
وأما ما قيل من أن قوله فلما خلقت الجبال على وجهها الخ محل نظر إذ قد ثبت في الهيئة أن نسبة
أعظم جبل في الأرض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث فرسخ إلى جميع الأرض نسبة خمس سبع
عرض شعيرة إلى كرة قطرها ذراع ولا ريب أن ذلك القدر من الشعيرة لا يخرج الكرة المذكورة
عن صحة الاستدارة بحيث يمنعها عن ميل الحركة فلذلك ينبغي أن يكون حال الجبال بالنسبة
إلى كرة الأرض فجوابه أنهم قد صرحوا في كتب الهيئة بأن في كل إقليم ثلاثين جبلا بل أكثر فنسبة كل
جبل وإن كانت كالنسبة المذكورة لكن يجوز أن يكون مجموعها مانعا عن حركتها كالجبل المؤلف
من الشعرات المخالف حكمه لحكم كل شعرة على أن تلك النسبة باعتبار الحجم ومنعها عن حركتها باعتبار
ثقلها وثقل هذه الجبال يكاد أن يقاوم بثقل الأرض لأن الجبال أجسام صلبة حجرية

والارض رخوة متخلخلة كالكرة الخشبية التي الزقت عليها حبات من حديد باسمه سبحانه
قوله تعالى في سورة النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن
الاية استدل ارباب المعقول بهذه الاية الكريمة على ان المعتبر في الدعوة الى سبيل من بين الصناعات
الخمس انما هو البرهان والخطابة والجدل فجعلوا الحكمة اشارة الى الدليل البرهاني والموعظة
الحسنة الى الخطابة والمجادلة بالتي هي احسن الى الجدل وتوضيحه ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما كان مبعوثا الى كافة الناس اقتضت الحكمة ان يكلمهم على قدر عقولهم ويدعوهم حسبما يصل
اليه افهامهم والناس متفاوتون منهم خواص وهم اصحاب نفوس مشرقة قوية شديدة الاستعداد
لادراك المعاني قوية الانجذاب الى المبادي العوالي يابون الا اليقين وان كانوا متفاوتين
في مراتبه ايضا علما وعينا وحقا فامر عليه السلام ان يدعوهم بالحكمة اي البرهان المفيد للمستعدين
تحقيق الحق على وجه لا يحوم حوله شك ولا يتطرق اليه تغيير اصلا ومنهم عوام وهم اصحاب
نفوس كدرة ضعيفة الاستعداد شديدة الالف بالمحسوسات قوية التعلق بالرسوم والعادات
نقص افهامهم عن درجة البرهان يقنعون بالخطابيات والعبر فامر عليه السلام ان يدعوهم بالموعظة
الحسنة اي الدليل الخطابي ومنهم من يعاند ويجادل بالباطل ليدحض به الحق لما غلب عليه
تقليد الاسلاف ورسخ فيه العقايد الباطلة فلا ينفعهم المواعظ والعبر بل لا بد من القامهم
الحجر باحسن طرق الجدل لتلين عريكتهم وتزول سورة شكيمتهم فبالنسبة اليهم امر عليه
السلام بان يجادلهم بالتي هي احسن والى ما ذكرنا مفصلا اشار التفتازاني ايضا وفي تفسير هذه
الاية الكريمة اجمالا حيث عرف الحكمة بعدما فسرها اولا بالمقالة المحكمة بالدليل الموضح للحق
المزيح للشبهة ولا شك انه لا يصدق الا على الدليل البرهاني وفسر الموعظة الحسنة بالخطابات
المقنعة والعبر النافعة ثم قال فالاولى لدعوة خواص الامة الطالبين للحقايق والثانية لدعوة
عوامهم واراد بالخطابات المقدمات التي يتالف منها الدليل الخطابي وهي مقدمات مظنونة
او مقبولات من شخص معتقد فيه اما لامر سماوي كالانبياء والاولياء واما لاختصاصه بمزيد
عقل ودين كالحكماء والعلماء والزهاد واشار بقوله المقنعة الى ما هو اللوازم ان فائدة الخطابة
اقناع من هو قاصر عن درجة البرهان واشار بقوله والعبر النافعة الى ما هو اللوازم ان الخطابة
نافعة جدا في تنظيم امر الله والشفقة على خلقه وبقيد ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور
معاشهم ومعادهم ولذلك يتعاطاه الخطباء والوعاظ ثم اشار الى ان الامر بالجدل انما هو

بالقياس

بالقياس الى المعاندين بقوله وجادل معانديهم وفسر قوله تعالى بالتي هي احسن بقوله بالطريقة التي
هي احسن طرق المجادلة ثم بين ذلك بقوله من الرفق واللين وايثار الوجه الايسر والمقدمات
التي هي اشهر واشار بقوله التي هي اشهر الى ما هو اللوازم ان معظم مقدمات الجدل المشهورات
وهي القضايا التي هي اشهر العقل لعموم اعتراف الناس بها اما لاشتمالها على مصلحة عامة نحو العدل
حسن والظلم قبيح او بسبب رقة كقولنا مواساة الفقراء محمودة او حمية كقولنا كشف العورة
مذموم او بسبب عادات وشرايع او اداب كقولنا شكر المنعم واجب وساير الامور الشرعية
فان المقدمات اذا كانت مشهورة بحيث يعترف بها جميع الناس لا يتمكن الخصم من المنع فيصير
ملزوما وقوله فان ذلك انفع في تسكين لهبهم وتبيين شغبهم اي عنادهم ومرائهم اشارة الى
ما هو اللوازم ان فائدة الجدل الزام المعاند المخالف للحق تخليصا له عن تلك المخالفة بايقاع وهن
في اعتقاده ودفعا له عن التصرف في العامة بامالتهم الى الباطل فبقوله في تسكين لهبهم اشار
الى الاول اي بايقاع الوهن في اعتقاده يسكن لهب العناد وينكسر سورة المخالفة فيرجع الى الحق
واشار بقوله وتبيين شغبهم الى الثاني اذ بعد ما تبين في الجدل كون الخصم مشاغبا معاندا
لا طالبا للحق لا يميل العامة الى باطله ومزخرفاته فلا يتمكن من التصرف فيهم واضلالهم ثم ان
المغالطة والشعر من الصناعات الخمس لم يعتبرا في الدعوة الى سبيل الحق قولا اما المغالطة فلان
فائدتها تغليط الخصم والاحتراز عن تغليطه اياه ومرتبة الرسول عليه السلام تنافي ان
تغلط وتتعالى ان يغلط واما الشعر وان كان يفيد الخواص والعوام فان الناس في باب الاقدام
والاحجام اطوع للتخييل منهم للتصديق الا ان مداره على الاكاذيب ومن ثمة قيل احسن الشعر
اكذبه فلا يليق بالصادق المصدوق كما يشهد به قوله تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغي له الاية
لا يقال الشعر الذي هو احد الصناعات الخمس قياس مؤلف من مقدمات مخيلة والشعر الذي مداره
على الكذب هو الكلام الموزون المقفى وهو الذي لا ينبغي له وما علمه الله لانا نقول كون الشعر
مذموما ليس لكونه كلاما موزونا بل لكونه . له على تخيلات كاذبة فهما من واد واحد
تأمل قوله تعالى في اول سورة بني اسرائيل سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من
المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الاية قال القاضي في تفسير هذه الاية والاكثرون على انه اسرى بجسده
الى البيت المقدس ثم عرج به الى السموات حتى انتهى ولذلك تعجب قريش واستحالوه والاستحالة
مدفوعة بما ثبت في الهندسة ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض مائة

وينفا وستين مرة ثم ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى في اقل من ثانية وقد
برهن في الكلام ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض وان الله قادر على كل الممكنات فيقدر
ان يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واعلم ان النسبة المذكورة
هو نسبة مقدار كرة الشمس الى كرة الارض لا نسبة مقدار قطر الشمس الى قطر الارض لما بينوا
ان قطر الشمس خمسة ونصف مثل قطر الارض وقد بين اقليدس في المقالة الثانية عشر ان نسبة
الكرة الى الكرة كنسبة مكعبي قطريهما والمكعب هو الحاصل من ضرب الشيء في الحاصل الاول
من ضربه في نفسه كالثمانية بالنسبة الى الاثنين على ما حقق في علم الحساب فخمسة امثال
قطر الارض ونصفه التي هو مقدار قطر الشمس اذا كعب يكون كرة الشمس مائة وستين مثلا لكرة الارض
وربع وثمن مثل الارض وهو المراد بالنيف في عبارة القاضي فليس المراد بما بين طرفي قرص الشمس
قطرها الذي هو الخط المستقيم المار بالمركز المنتهي الى المحيط في الطرفين بل المراد حجمها المحصور
بين الطرف الاعلى من سطحها والاسفل فمن غير عبارة القاضي الى قوله وقد ثبت في الهندسة ان قطر الشمس
ضعف قطر الارض مائة ونيفا وستين مرة الى اخره فقد غيره الى ما لا يمكن تصحيحه ثم المراد من
الاعلى والاسفل هو المقدم والمؤخر في الطلوع فلا يرد ان وصول طرفها الاسفل الى موضع طرفها
الاعلى اذا كانت الشمس في النصف الشرقي من دائرة نصف النهار واما اذا كانت في النصف الغربي
فالامر بالعكس لا يقال ان وصول طرفها الاسفل موضع طرفها الاعلى انما يكون بحركة فلك الافلاك
على خلاف التوالي بمقدار قطر الشمس ومقدار قطرها عند المتاخرين احدى وثلثون دقيقة وعشرون
ثانية بما به نصف قطر منطقة البروج التي تلازمها منطقة الفلك الخارج المركز للشمس ستون
جزءا وقد بينوا ان محيط كل دائرة ثلثة امثال قطرها احدى وثلثين دقيقة وخمس وعشرين ثانية
فلا يصل طرفها الاسفل موضع طرفها الاعلى الا في احدى وثلثين دقيقة وخمس وعشرين ثانية
فلا يصح قوله ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى في اقل من ثانية لانا نقول حركات الكواكب
كما تتقدر بالمسافة تتقدر بالزمان مثلا اذا قلنا الشمس تقطع في كل يوم بليلة درجة فالدرجة
مسافتها واليوم بليلته زمانها ثم انهم كما قسموا منطقة كل فلك على ثلثمائة وستين قسما
وسموا كل قسم منها درجة على ستين قسما وسموا كل قسم دقيقة وقسموا كل دقيقة على ستين
ثانية ثالثة وكذا الى الروابع والخوامس والسوادس وغيرها الى ما ارادوا كذلك قسموا كل
يوم بليلته الى اربع وعشرين قسما وسموا كل واحد منها ساعة ثم قسموا كل ساعة الى ستين جزءا

وسموا

وسموا كل واحد منها دقيقة وكل دقيقة الى ستين ثانية وكل ثانية الى ستين ثالثة و
هكذا فالمراد بالثانية في عبارة القاضي ما هو من اجزاء الدقيقة التي هي من اجزاء الساعة
التي هي من اجزاء اليوم بليلته فالمراد بوصول طرفها الاسفل موضع طرفها الاعلى في اقل من
ثانية انه يقطع مسافة مقدار قطرها الذي هو احدى وثلثون دقيقة وخمس وعشرون في زمان
اقل من ثانية والامر كذلك كما يظهر ذلك اذا رصد بساعة معمولة فيها الدقايق والثواني
والثوالث ولقد اطنبنا في الكلام لما استدعاه دفع هذه الاعتراضات عما هو المرام
ولا تتخذوني هدف الملام قوله تعالى في سورة بني اسرائيل وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا قال القاضي في تفسير هذه الاية وفيه دليل على ان لا وجوب قبل الشرع انتهى
ولم يتبين كيفية دلالة الاية عليه ههنا لكنه اشار اليها اجمالا في الطوالع حيث قال فيه
بعد ما رد قول المعتزلة بالوجوب العقلي بوجوه وبان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا نفى الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه انتهى والمراد باللازم المنفي في الاية التعذيب
فوجه دلالة الاية ح على ما ذكره انها تدل على نفي التعذيب قبل الشرع وهو لازم للوجوب
وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ولما كان يرد عليه امور الاول ان التعذيب لا يلزم
الوجوب بل ترك الواجب والثاني ان ترك الواجب انما يلزم استحقاق التعذيب لا التعذيب
لجواز العفو عندنا والثالث انه يجوز ان يكون انتفاء التعذيب قبل الشرع لانتفاء ترك
الواجب لا لعدم الوجوب قرر صاحب المواقف وشارحه دلالة الاية على ما ذكره على نحو
اندفع عنه جميع الاشكالات حيث قال نفى الله سبحانه التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا
قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي
الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه فاشار بقوله بشرط ترك الواجب الى ان التعذيب
ليس من لوازم الوجوب في نفسه بل لوازمه بشرط ان يترك فاندفع الاول واشار بقوله عندهم
اذ لا يجوزون العفو الى ان هذا الدليل الزامي حجة على المعتزلة القائلين بوجوب تعذيب
تارك الواجب فاندفع الثاني ثم قال شارح المواقف وحصوله انه لو كان وجوب عقلي
لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم ان
يكونوا معذبين قبلها وهو باطل فاشار الى ان هذا الدليل لا يتم الا بضم مقدمة هي انه لا شبهة
في ان العقلاء الخ فاندفع الثالث ايضا وكلام صاحب المواقف في تقرير الاستدلال بالاية

في شرح مختصر ابن الحاجب اصرح في اعتبار هذه القيود حيث قال هناك اولا ان الاحكام لو كان مدركها العقل لزم التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب والجرم وهما يستلزمان التعذيب عندهم لمنعهم العفو ثم قال لقول المعتزلة الاستلزام منهجهم خلافه لا قرب حمله على ان مذهبهم في صحة جواز العفو يستلزم التعذيب بترك الواجبات العقلية اشارة الى ان الالزامي وانه لا يمتنع ان يقال بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب قبل البعثة انتهى وبالجملة اتفقت كلمة الكملة على ان هذا الدليل الالزامي مبني على انه يجب على الله تعذيب تارك الواجب فلا يتم على مذهب اهل السنة القائلين بجواز العفو فظهر ان من قال يريد القاضي ان فيه دليلا الزاميا والا فارتكاب المعاصي لا يوجب التعذيب عند اهل السنة فقد اصاب وبنى توجيه كلام القاضي على ما حققوه وقرروه وقد اخطأ من رد على هذا القائل حيث قال اي لا وجوب لشيء علينا من الاحكام التكليفية قبل ان يشرع والا لعذبنا بتركه قبله الا انه لا يجب تعذيبنا على الله بالمعصية قبل الشرع حتى يرد عليه ان المذهب عدم وجوب الاثابة والعقاب على الله اصلا فيحتاج ذلك الى التأويل انتهى اراد بالتأويل جعله دليلا الزاميا انظر الى ما حمل كلام القائل وكيف بعد عن تحقيق هذه المسئلة عن اصلها ولم يشعر بانه لو لم يجعل هذا دليلا الزاميا لم يتم الملازمة التي ادعاها بقوله والا لعذبنا بتركه قبله فانه مبني على وجوب التعذيب بترك الواجب وهو خلاف المذهب هذا لكن بقي ههنا شيء وهو ان الاستدلال بهذه الاية انما يتم اذا اريد بالعذاب المطلق الشامل للدنيوي والاخروي كما اشار اليه شارح المواقف لكن المناسب لما بعده اعني واذا اردنا ان نهلك الاية ان يراد عذاب الاستيصال في الدنيا ولا يلزم من انتفاء العذاب الدنيوي قبل البعثة انتفاء الوجوب لان لازم الوجوب عندهم هو العذاب الاخروي واجيب بان الاية لما دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى على ترك الواجب قبل تنبيههم بارسال الرسول فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركه قبل ذلك اولى قال المراغي في شرح منهاج الاصول للقاضي لا حاجة الى جعل الدليل الزاميا بل يجوز اتمامه على تقدير جواز العفو بان يقال وقوع العذاب وان لم يكن لازما للوجوب لكن عدم الامن من وقوعه لازم له ضرورة انه يجوز العقاب على ترك الواجب عندنا وان لم يجب وهذا اللازم اعني عدم الامن منتف لدلالة الاية على عدم وقوعه فينتفي الملزوم ورد ذلك اما اولا فبمنع ان عدم الامن من وقوع العذاب من لوازم ترك الواجب مطلقا بل عدم الامن اذا لم يتيقن عدم وقوع العذاب بدليل اخر

واما

واما ثانيا فبان انتفاء عدم الامن انما هو بالاية اذ قبل ورود الاية كان العقاب جائزا ولا شك ان انتفائه بالاية انتفاء بالعفو لان معنى العفو عدم العقاب والاية تدل عليه فلم يتم الدليل على تقدير جواز العفو وقيل يحصل اللازم جواز العقاب فيتم الدليل لا حاجة الى جعله الزاميا لان جواز العفو لا ينافي جواز العقاب ورد بان الملازمة القائلة بانه لو كان الوجوب ثابتا قبل الشرع لعذب تاركه وان كانت مسلمة ح لكن بطلان التالي ممنوع لان الاية انما تدل على نفي وقوع العذاب لا على نفي جوازه واجيب بان معنى الاية ليس من شاننا ولا يجوز منا التعذيب قبل البعث فان مثل هذا التركيب كثيرا ما يستعمل في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين ولو اريد الوقوع لقيل وما نعذب حتى نبعث رسولا ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف ان معناه ما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم رسولا فتلزمهم الحجة ثم ان صاحب الكشاف لما قرر معنى الاية هكذا استشعر ان الاية ح تدل على عدم الوجوب قبل البعثة كما هو مذهب اهل السنة فحاول دفعه فقال فان قلت الحجة لازمة لهم قبل بعثة لان معهم ادلة العقل التي بها يعرف الله عز وجل وقد اغفلوا النظر وهم متمكنون منه واستيجابهم العذاب لاغفالهم النظر فيما معهم وكفرهم لذلك لا لاغفالهم الشرايع التي لا سبيل اليها الا بالتوقيف والعمل لا يصح الا بعد الايمان قلت بعثة الرسول من جملة التنبيه والايقاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولوا كنا غافلين فلولا بعثت الينا رسولا ينبهنا على النظر في ادلة العقل انتهى ولما كان كل ما ذكره في السؤال والجواب مبنيا على الاصول الاعتزالية اعرض عنه القاضي واكتفى ببيان ان في الاية دلالة على خلاف مذهبهم واطلق الدليل ولم يقيده بكونه الزاميا تنبيها على امكان جعله تحقيقيا كما عرفت وان كان الظاهر كونه الزاميا على ما حقق

قوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا في سورة الكهف قال القاضي اعمالا نصب على التمييز وجمع لانه من اسماء الفاعلين قال بعض الفضلاء يشير الى ان الاخسرين بمعنى الخاسرين اي في تصحيحه بان الاعمال جمع العامل اشارة الى ان الاخسرين مجرد عن الزيادة التي يدل عليها اسم التفضيل ومستعمل بمعنى اسم الفاعل اعني الخاسرين ووجه الاشارة ان التمييز اذا كان صفة كان عبارة عن المنتصب عنه متحدا معه بالذات محمولا عليه بالمواطاة حتى ان النحاة صرحوا بانه يحتمل الحال ايضا وهي خبر عن ذي الحال معنى ومن البين ان اسم التفضيل يمتنع اتحاده مع اسم الفاعل لانه يدل على الموصوف بالزيادة في اصل الفعل على غيره واسم الفاعل يدل على الموصوف

باصل الفضل فاللازم من كونهم عاملين متصفين باصل العلم كونهم خاسرين باصل الخسران لا كونهم متصفين بزيادة الخسران وان كانوا كذلك في نفس الامر فالمناسب على تقدير كون الاعمال بمعنى العاملين ان يكون الاخسرون بمعنى الخاسرين كيف والاتصاف باصل الضرب مثلا انما يستلزم كون الشخص ضاربا لا اضرب هذا ما قصدته ولما لم يهتد اليه الناظرون خطاؤه وجزموا بانه غلط فاذا وجدت لكلام اخيك محملا صحيحا فان تعدى الى تغلطه فيخطأ ابن اخت خالتك

قوله تعالى في سورة الكهف ، قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا ، استشكل في هذه الاية بانها يشعر بنفاد كلمات الله لان المفهوم منه ان ههنا نفادين والنفاد الاول قبل النفاد الثاني اقول في دفعه ان هذه القبلية زمانية وهي عبارة عن تحقق الشيء في زمان لا يتحقق فيه الاخر وذلك اعم من ان لا يتحقق ذلك الاخر اصلا او يتحقق لكن لا في ذلك الزمان بل في زمان لاحق وذلك لما تقرر من ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فيصدق ان البحر مع مثله ينفد اي يثبت نفاده ويتحقق في زمان لا يتحقق فيه نفاد الكلمات لعدم نفادها لعدم تناهيها وفي عبارة القاضي حيث قال والمتناهي ينفد قبل ان ينفد غير المتناهي لا محالة اشارة الى ما ذكرنا واما ما قيل القبلية والبعدية متضايفان والمتضايفان متكافيان في الوجود ذهنا وخارجا ففيه انهم صرحوا بان القبلية والبعدية من المعقولات الثانية وانهما لا يتضايفان الا في الذهن ضرورة امتناع اجتماع القبل والبعد الزمانيين وهو ظاهر

قال القاضي في تفسير قوله تعالى في سورة مريم ، فتمثل لها بشرا سويا ولعله ليتهيج شهوتها فيتحدر نطفتها الى رحمها قيل عليه هذا مع مخالفته لمقام بيان اثاره القدرة الخارقة للعادة يكذبه قوله تعالى قالت اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا فانه شاهد عدل بانه لم يخطر ببالها شائبة ميل ما اليه فضلا عما ذكر من الحالة المرتبة على اقصى مراتب الميل والشهوة اقول انه مع موافقته لذلك المقام يصدقه ذلك القول ايضا اما الاول فلان خلق شخص انساني من ماء واحد اثر من اثار القدرة الخارقة للعادة اذ العادة الالهية جرت على خلقه من مجموع ماء الرجل والمرأة كما نطق به قوله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج وقوله تعالى يخرج من بين الصلب والترائب واما الخلق لا عن ماء اصلا وان كان ايضا من اثار القدرة الخارقة للعادة اذ العادة الالهية جرت على خلقه من مجموع ماء الرجل والمرأة الا ان الاسباب العادية

ليست

ليست بمرضية بالكلية كما في خلق يحيى حيث وهب لزكريا بعدما اصلح له زوجه للولادة وكانت عاقرا بل نقول ذلك ليس من مراتب القدرة لما تقرر في محله ان ايجاد شيء لا عن شيء محال بل لا بد من سنخ للمعلول قابل لان يتطور بالموارد مختلفة لا يقال هذا لا يتمشى في الجعل الا بداعي الذي هو ايجاد الايس عن الليس لانا نقول ذلك بالنسبة الى الخارج والا فالصور العلمية التي يسمونها اعيانا ثابتة سنخ لها واصلها وهي قديمة صادرة عنه تعالى بالفيض الاقدس والابداعيات بالفيض المقدس وقد بين هذا في محله واما الثاني فلان استعاذتها بالله ينبئ عن تهييج شهوتها وميلانها اليه ميلا طبيعيا على ما نحو ما قال تعالى حكاية عن يوسف والا تصرف عني كيدهن اصب اليهن واكن من الجاهلين وقال هذا القائل في تفسيره اي امل الجانبهن على قضية الطبيعة وحكم القوة الشهوية ثم ان هذا الميل لا ينافي عفتها بل تحقيقها لكونها طبيعيا اضطراريا غير داخل تحت التكليف كما قال هذا القائل ايضا في سورة يوسف في تفسير قوله تعالى وهم بها اي مال اليها طبيعيا اضطراريا لبشرية وشهوة الشباب ميلا جبليا لا يكاد يدخل تحت التكليف لا انه قصدها قصدا اختياريا الا ترى ما سبق من استعصامه المنبئ عن كمال كراهته له وتفرته عنه وحكمه بعدم افلاح الظالمين انتهى واستعصامه السابق هو ما حكى عنه بقوله تعالى قال معاذ الله انه ربي احسن مثواي فعلم ان الاستعاذة بالله تعالى عن امر مكروه لا ينافي الميل اليه ميلا طبيعيا ويجامع العفة كما في الزاهد المشتهي للمحرم التارك له تركا اختياريا كما بينوا في الفرق بين الشوق والارادة جعلنا الله واياكم من اهل السعادة

قال عز من قائل ، ولقد مننا عليك مرة اخرى اذ اوحينا الى امك ما يوحى ان اقذفيه ، فسر القاضي رحمه الله ما يوحى بما لا يعلم الا بالوحي او ما ينبغي ان يوحى ولا يخل به بريدا نما يوحى لم يقصد به التفخيم والتهويل والا لقيل اذ اوحينا الى امك ما اوحينا كما في قوله تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى وقوله تعالى فغشيهم من اليم ما غشيهم بل هو مثل ما يقال هذا مما يكتب ومما يجب ان يكتب ومما يجب ان يحفظ فما يوحى معناه ما يجب ان يوحى ولا شك ان كونه واجبا ان يوحى اما لانه لا سبيل الى معرفته سوى الوحي واليه اشار بقوله اي ما لا يعلم الا بالوحي واما لان الاخلال به كما نقاذ نبي من عدو وعدو له واليه اشار بقوله او ما ينبغي ان يوحى ولا يخل به الخ وانما قدم الاول لانه اشد ملايمة بما بعده من تفسيره بقوله ان اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم الاية فانه مما لا يعلم الا بالوحي فهذا التفسير اول دليل على ذلك الحصر وان كونه مما يجب

واما ان الاخلال به مفوت لمصلحة لا يليق صح

ان يوحى لعدم الاهتداء اليه بدون الوحي فهذا التفسير ادل دليل على ذلك الحصر وان كونه مما يجب ان يوحى لعدم الاهتداء اليه بدون الوحي هذا مما وحى الي في حل هذا المقام والعلم عند الله الملك العلام فهذا مما يكتب ويحفظ قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة ، بان احلنا النطفة البيضاء علقة حمراء ، فخلقنا العلقة مضغة فصيرناها قطعة لحم ، فخلقنا المضغة عظاما ، بان صلبناها قاضي رحمه الله ولما كان الخلق بمعنى الايجاد لا يتعدى الى مفعولين اشار المصنف الى انه في هذه المواضع الثلثة بمعنى الجعل والتصيير الا انه لما كان تصيير شيء شيئا وجعله اياه اما بحسب الذات كتصيير الماء حجرا وبالعكس وحقيقته ازالة الصورة الاولى عن المادة وافاضة صورة اخرى عليها واما بحسب الوصف كتصيير الجسم اسود بعدما كان ابيض وحقيقته افاضة الاعراض على المحل القابل لها اشار المصنف الى ان الاول والثالث من قبيل الثاني والثاني من قبيل الاول حيث قال في الاول والثالث بان احلنا وبان صلبناها فان فيه اشارة الى ان الجعل والتصيير في الاول من وصف البياض الى وصف الحمرة وفي الثالث من وصف الرخوة الى الصلابة واما الثاني فقد قال فيه فصيرناها قطعة لحم اي بدلنا ذات العلقة ذات المضغة فعلم ان تغيير التعبير في التفسير ليس لمجرد التفنن في العبارة فان قلت فعلى هذا يكون صيرورة العلقة مضغة من باب الكون والفساد لتعاقب الصور على مادة واحدة مع ان قول المصنف بعد هذا لتفاوت الاستحالات يدل على ان جميع هذه الاطوار من قبيل الحركة الكيفية اذ الاستحالة هي الحركة في الكيف قلت قد اطلق الاستحالة على تعاقب الصور ايضا على ان الكون والفساد يستلزم الحركة في الكيفية الاستعدادية فان استعداد المادة للصورة الاولى الفاسدة ياخذ في الانتقاص واستعدادها للصورة الثانية الكائنة ياخذ في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان تنتهي المادة الى حيث تزول عنها الصورة الاولى فتحدث فيها الثانية دفعة فيتوارد من الاستعدادات التي من مقولة الكيف على موضوع واحد لا يقال الظاهر ان الاول والثالث كما يتحقق فيهما الحركة الكيفية كما اشار اليه المصنف يتحقق فيهما الكون والفساد ايضا اذ القول بان النطفة متحدة مع العلقة بحسب الحقيقة وكذا المضغة مع العظام وانما الاختلاف في الاول بحسب البياض والحمرة وفي الثاني بحسب الرخوة والصلابة بعيد جدا بل الظاهر انه تعاقب الاستعدادات الى ان انتهت الى الصورة الانسانية لانا نقول كون اطوار الخلق استحالات سوى طور

صيرورة النطفة علقة وكذا صيرورة المضغة عظاما من باب الكيفيات على موضوع واحد ويكون
صح

العقل

العلقة والمضغة مما يتنوع فلا يسمع مجرد الاستبعاد والله ولي الرشاد

سورة يس

وايلاء حرف النفي الشمس للدلالة على انها مسخرة لا يتيسر لها الا ما اريد بها قال لا يخفى عليك خفاء وجه الدلالة الا ان يقال المراد الدلالة من اول الامر على ان يجعل النفي لكون هلاك الامر ههنا غير ما ذكره في حيز الدلالة ادعاء وانت خبير بما فيه من التكلف سعدي قوله الا ان يقال غرضه ابداء وجه الدلالة وبيانه ان كلمة على في قوله على ان يجعل صلة للدلالة وقوله في حيز الدلالة متعلق بيجعل النفي اي نفي الشمس في نفسها وقوله ادعاء قيد للجعل المذكور وقوله لكون هلاك الامر الخ علة لارادة الدلالة من اول الامر على الجعل المذكور فحاصله ان هلاك الامر ههنا والغرض المسوق له الكلام هو نفي سرعة السير عن الشمس لا ما ذكره المصنف ابتناء على نفي الشمس المنبئ عن عدم استقلالها الا ان الايلاء المذكور يدل من اول الامر ان مدلول هذا الكلام ومفاده هو نفي الشمس في نفسها بالادعاء انها منزلة منزلة المعدوم وبهذا الاعتبار يدل على انها مسخرة الخ بخلاف ما لو قيل الشمس لا ينبغي لها الاية فانه لا يدل على ما ذكره ولما كان في هذه الاعتبارات نوع خفاء وغموض قال وانت خبير بما فيه من التكلف وقد وقع في بعض النسخ هكذا لكونه هلاك الامر ههنا عين ما ذكره الخ فعلى هذا قوله في حيز الدلالة متعلق بما ذكره وقوله عين ما ذكره مفعول ثان ليجعل والضمير في قوله لكونه راجع الى النفي والمراد بالنفي ح النفي الواقع في الكلام فالمعنى ان المراد الدلالة من اول الامر على ان يجعل النفي الذي هو ملاك الامر في هذه القضية لكونها سالبة عين ما ذكره المصنف في حيز الدلالة في قوله للدلالة على انها مسخرة الخ ولا شك ان هذا ايضا امر ادعائي لان ملاك الامر وان كان هو النفي الا انه نفي الوصف عن الشمس لا نفي الشمس في نفسها الدال على انها مسخرة الخ وشتان ما بينهما

سورة والصافات

قال البيضاوي والصفد القيد وسمي به العطاء لانه يرتبط بالمنعم عليه وفرقوا بين فعليهما فقالوا صفده قيده واصفده اعطاه عكس وعد واوعد وفي ذلك نكتة انتهى قوله وفي ذلك نكتة وهي ان الهمزة للسلب فاذا كان الصفد بمعنى القيد فالاصفاد ازالة القيد وهي اعطاء وكونه عكس وعد واوعد ان الايعاد الذي هو ازالة الوعد الوعيد فلا يكون اعطاء بل تهديدا وانتقاما

سورة الم السجدة

قوله تعالى في سورة الم السجدة ، يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه ، اي يثبت في علمه موجودا ، في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون ، اي في برهة

من الزمان متطاولة فالمراد استطالة ما بين التدبير والوقوع وقيل يدبّر المأمور به من الطاعات
منزلا من السماء الى الارض بالوحي ثم لا يعرج اليه خالصا الا في مدة متطاولة لقلة المخلصين
والاعمال الخلص اقول توضيحه انه لا بد ان تمضي مدة متطاولة حتى يعرج اليه عمل خالص
لقلة المخلصين وندرة العمل الصالح لا ان العروج لا يكون الا في مدة متطاولة فلا يرد ما قيل
من ان قلة الاعمال الخالصة لا تقتضي بطوء عروجها بل قلّته

سورة الانفال

انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى
ربهم يتوكلون، تمسك بهذه الاية جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج على ما ذهبوا اليه [جماعة]
من ان الايمان مجموع امور ثلثة التصديق والاقرار به والعمل بموجبه خلافا للحنفية ولا
فان العمل غير داخل فيه عندهم الا انه لا بد من انضمام الاقرار اليه للمتمكن منه عند الاولين
لكنه ركن يحتمل السقوط بعذر كالاكراه وعند الاخرين خارج يعتبر لاجراء الاحكام وتمسك
بهذه الاية ايضا الشافعية على جواز الاستثناء في الايمان بان يقول انا مؤمن ان شاء الله خلافا
للحنفية فانه شك في الايمان وهو كفر وجه التمسك الاول ان الاية ناطقة بزيادة الايمان
والتصديق لا يقبل الزيادة والنقصان فاذا العمل داخل فيزيد بالطاعة وينقص بالمعصية
ووجه التمسك الثاني ان الله تعالى ذكر اولا من اعمالهم الحسنة اعمال القلوب من الخشية و
الاخلاص والتوكل ثم عقب باعمال الجوارح من الصلوة والصدقة ثم رتب عليها انهم هم المؤمنون
حقا وان لهم درجات من الجنة وتعقيب المشار اليه بالاوصاف يدل على انها علة لما يرد
بعده من الحكم ولو صح القطع بالايمان فصح القطع بالجنان والتالي باطل بالاجماع على انه لا يجوز
القطع بكون احد من اهل الجنة سوى العشرة المبشرة فمن قال اني مؤمن حقا لا بد له ان
يقول اني من اهل الجنة وان لي عند الله درجات هذا وقد نرى تقلب وجهك فينا فلنولينك [ردد]
لك في المسئلتين تحقيقات ترضيها فول وجهك شطرها والق السمع وانت شهيد لقد كنت
في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فنقول الحق في مسئلة الايمان
ان الايمان هو التصديق اليقيني والمراد بالزيادة في الاية ما هو بحسب الكيف لا الكم فان اليقين
له مراتب متفاوتة شدة وضعفا ادناها مرتبة علم اليقين واعلاها حق اليقين و
اوسطها عين اليقين ومثلوا في بيان الفرق بينها بان مشاهدة كل ما يرى بواسطة نور النار
بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك النور على ما يقبل الاضاءة

بمثابة عين اليقين وتاثير النار فيما يصل اليه بمحو هويته وتصييره نارا كالحديدة الحامية
بمثابة حق اليقين فيقين اهل الاستدلال والبرهان من قبيل علم اليقين واما يقين اهل الكشف
والعيان كالانبياء والاولياء فمن قبيل العين والحق على حسب طبقاتهم وتفاوت درجاتهم
على ان لعلم اليقين ايضا مراتب متفاوتة قوة وضعفا وتحقيقه ان الايمان له وجود ذهني
ظلّي ووجود في العبارة ولا شك ان الوجود الاصلي لكل شيء هو منشاء ترتب الاثار فالوجود
الاصلي للايمان هو حصول المعارف الالهية بنفسها في القلب واما تصورها فانه وجود
ظلي ومنشاء الاتصاف هو الاول لا الثاني فان من تصور الايمان لا يصير مؤمنا كما ان من تصور
الكفر لا يكون كافرا ثم ان الصور العلمية انوار فايضة من المبداء الفياض فمن شرح الله صدره
للاسلام فهو على نور من ربه فان حقيقة الايمان نور حاصل للقلب بسبب ارتفاع الحجاب بينه
وبين الحق وهذا النور قابل للاشتداد والنقصان فكلما ارتفع الحجاب بهداية الله تعالى
وتوفيقه ازداد النور وتكامل الى ان ينبسط في زوايا القلب فينشرح الصدر ويطلع على
حقايق الاشياء وينكشف له الغيوب ويعرف كل شيء على ما هو عليه فيظهر له صدق
النبي عليه السلام في جميع ما اخبر عنه فينبعث من قلبه داعية العمل بكل مامور والاجتناب
عن كل محظور فينضاف الى نور معرفته انوار الاعمال الصالحة والاخلاق الفاضلة فترى
المؤمنين والمؤمنات يوم القيمة يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم ويقول المنافقون
والمنافقات للذين امنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا
نورا فالايمان كشجرة طيبة اصلها ثابت في ارض القلب وفرعها في السماء تنمو وتثبت
وتزيد في اقطارها بتخليتها عن الرذائل وسقيها بماء ينابيع الاخلاق الحسنة والاعمال
الصالحة واليه اشير بقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه واما
الوجود الذهني للايمان فملاحظة المؤمن للتصديق القلبي وما يتبعه من الانوار والمعارف
ولمطالعته له ولمواقعته واما الوجود اللفظي فشهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول
الله ولا يخفى ان مجرد الوجود الذهني وكذا مجرد التلفظ بكلمة الشهادة من غير ان يحصل عين
الايمان والنور المذكور لا يفيد كما لا يفيد العطشان تصور الماء البارد ولا التلفظ به
بل بمجردهما لا يصير الانسان مؤمنا فان المؤمن هو من اتصف بالايمان بان يحصل فيه الايمان نفسه
لا من تصوره وحصل فيه صورته كما ان الصحيح من حصل فيه صفة الصحة لا من تصورها والا انقلب

المريض بتصور الصحة صحيحا ولصار الفقير بتصور الغناء غنيا ثم ان التعبير عما في الضمير
لما لم يتيسر الا بواسطة النطق المفصح عن كل خفي كان للتلفظ بكلمة الشهادة وصحة التلفظ
بها مدخل عظيم في الحكم بايمان المرء وكفره فصح جعل ذلك وما ينخرط في سلكه من الملازمات
هذا هو التحقيق في هذه المسئلة ولنا ان نشرع في تحقيق مسئلة الاستثناء في الايمان
فنقول وبالله التوفيق ذهب الامام الاعظم ابو حنيفه رحمه الله الى ان الايمان لما كان
عبارة عن التصديق وهو امر معلوم الحد والهيئة لم يتصور الشك فيه لانه ان حصل هذه الصفة
بذاته فيه فهو مؤمن قطعا وجزما والا فهو كافر قطعا ونظيره الجسم الابيض فانه بعد حصول
البياض فيه لا يمكن الشك في كونه ابيض فهو ابيض قطعا فكذا ما نحن فيه لا يقال يجوز ان
يحصل له التصديق ولا يكون له علم ذلك فيشك فيه لانا نقول قد تقرر ان من علم شيئا
فهو بحيث اذا راجع الى وجدانه علم انه يعلم ذلك الشيء فمن راجع الى نفسه ولم يعلم انه صدق
للنبي عليه السلام فيما جاء به وشك فيه فهو ليس بمصدق فيكون كافرا ثم ان الايمان له لوازم
كالسعادة واستحقاق الجنة والدرجات عند الله فحصول الايمان فيه يستلزم حصول
لوازمه لامتناع انفكاك اللازم عن الملزوم فمن حصل فيه الايمان يصح ان يقول انا مؤمن حقا
وسعيد ومن اهل الجنة ومستحق للدرجات عند ربي كما ان الجسم اذا صار ابيض صار مفرقا للبصر
لكونه لازما للبياض نعم يمكن ان يزول الايمان عن الشخص فيزول لوازمه ايضا فيصير كافرا و
شقيا ومن اهل النار ومستحقا للدركات كالابيض اذا صار اسود فانه كما يزول عنه البياض
يزول لازمه اعني تفريق البصر فيكون اسود وقابضا للبصر فعلى هذا يتبدل السعادة والشقاوة
فالسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد ويصح ايضا الحكم بكونه مؤمنا في علم الله لكون الاشياء
الواقعة معلومة له تعالى كما يدل عليه عبارة الامام الاعظم في الفقه الاكبر حيث قال لم يخلقهم
مؤمنا ولا كافرا ولكنه خلقهم اشخاصا والكفر والايمان فعل العباد ويعلم الله من يكفر في حال
كفره كافرا فاذا امن بعد ذلك علمه مؤمنا حال ايمانه من غير ان يتغير علمه وصفته هذا واما الشافعية
والمحدثون والاشاعرة فقد ذهبوا الى جواز الاستثناء في الايمان وان السعادة والشقاوة
لا تتبدلان وان المدار على الخاتمة فالمؤمن من ختم على الايمان فالسعيد سعيد في بطن امه والشقي
شقي في بطنها والخاتمة على وفق الفاتحة فلما لم يكن الخاتمة معلومة ولم يحصل لاحد الجزم بايمانه
عند الموت صح الاستثناء ورد هذا التوجيه بان الخوف من سوء العاقبة مذهب جميع اهل

السنة

السنة والمخالف فيه ليس الا المعتزلة فيكون النزاع بين الفريقين لفظيا وليس كذلك فان
النزاع في الايمان الحالي هل هو مقطوع به ام مشكوك ونقل في كتاب الحجة عن ابن مسعود فهلا
وكلت الاولى كما وكلت الاخرى وبعضهم وجه كلامهم بان مرادهم الاستثناء على سبيل التبرك
كما في قوله انا ان شاء الله بكم لاحقون في سلام المقابر مع كون اللحوق مقطوعا ورد هذا ايضا بان
المراد باللحوق ليس مجرد اللحوق في صفة الموت بل المراد اللحوق في المكان والدرجة على ان اللحوق مستقبل
وهو من حيث انه مستقبل محتمل الطرفين فللاستثناء فيه وجه بخلاف انا مؤمن فانه حال والاستثناء
فيه غير معقول المعنى ولو كان على سبيل التبرك فان نحو انا حي ان شاء الله ولو تبركا يكون اضحوكة
للناظرين وسخرة للساخرين فان قلت قد طال الكلام فما تحقيق المقام قلت لا تقصر خطاك في تفحص
تلك فان المطلب عال وصعب المنال فشيئا فشيئا فان القنا ذات شاهدت رفعها تنمو وتنبت
انبوبا فانبوبا فاعلم ان هذا الاختلاف متفرع على اختلاف اخر وهو ان جمعا من الحكماء كارسطو
واتباعه ذهبوا الى ان النفوس البشرية متشابهة وان الاختلاف انما هو بالصفات والملكات
بحسب العوارض والادوات واليه يشير قوله تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين الاية
وقوله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة
ومعارج عليها يظهرون وحديث ما من مولود الا يولد على الفطرة ايضا ناظر الى هذا واختار
الائمة الحنفية هذا المذهب كما يدل عليه العبارة المنقولة عن الامام في الفقه الاكبر حيث قال
لم يخلقهم مؤمنا ولا كافرا بل خلقهم اشخاصا وذهب بعض الحكماء الى انها مختلفة بالماهية بمعنى
انها جنس تحتها انواع مختلفة فيشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن الذهب
والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر اختلف
اشارة الى هذا واليه يشير قوله تعالى ايضا ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون
مختلفين واختار الشافعية والمحدثون هذا المذهب فعلى هذا كما ان الشيء قد يقتضي بطبعه امرا
وبواسطة قوة غريبة عرضية امرا اخر يخالفه بحيث اذا زال ما بالعرض عاد بطبعه الى مقتضاه كالحجر
المرمي الى الفوق المقتضي بطبعه السفل فانه يتصاعد الى ان يزول عنه الميل المصعد المستفاد
من الخارج ثم يعود بطبعه الى الاسفل كذلك النفوس على تقدير اختلافها يكون مقتضى بعضها الايمان
وان عرض له الكفر بواسطة امور خارجية كمصاحبة الاشرار وتقليد الاباء واتباع الرسوم
والعادات ويكون مقتضى البعض الكفر وان عرض له الايمان فيعود الكل بالاخرة الى مقتضى

فطرية لانها بالذات لا يزول ولا يختلف ولا يتخلف وكل ميسر لما خلق له فالايمان منه ما هو
فطري ومنه ما هو غير فطري فالشخص وان كان نجازما بانه مؤمن لكنه غير جازم بان ايمانه فطري
ام عارضي فالاستثناء يعود الى هذا فهم اعتبروا الايمان الفطري المنبعث عن الذات وجوزوا
الاستثناء واناط تقييد التشابه كما اختاره الائمة الحنفية فلا يتصور هناك فطري وعارضي
بل العبرة الى اختيار العبد وكسبه فان اختار الايمان فهو مؤمن جزما وان اختار الكفر فهو كافر
جزما كما تدل عليه عبارة الفقه الاكبر حيث قال فالكفر والايمان فعل العبد الى اخره نعم هل يستمر
على هذا الايمان ويختم عليه وهو معنى حسن الخاتمة فليس بمجزوم به لاحد بالاتفاق وليس النزاع فيه
فان قلت قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ان الامر تشابه علينا فبين لنا اي الفريقين خير مقاما
واحسن تاويلا قلت عم يتساءلون عن النبأ العظيم والخطب الجسيم فاستمعوا لما يتلى
وخذوا بمجامع مشاعركم ما يلقى وهو ان النفوس لها نشآت متعددة جاءت في بعضها مختلفة
وفي بعضها متشابهة فان الله عز وجل خلقها اول مرة متشابه ثم انشاءها ثانية مختلفة
كما ورد في الخبر ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى
ومن اخطاءه ضل فان الخلق في ظلمة اشارة الى النشاءة الاولى وهي فيها متشابهة في ظلمة
وقوله ثم رش عليهم من نوره الى اخره اشارة الى النشاءة الثانية وهي فيها مختلفة ضال
ومهتد ثم انشاءها ثالثة في موطن الميثاق وهي فيها ايضا متشابهة كالنشاة الاولى
ولهذا قالوا باسرهم بلى كما ورد في الاية والحديث ثم انهم يولدون على وفق هذا الميثاق كما ورد
في الحديث كل مولود يولد على فطرة الاسلام فابواه يهودانه وينصرانه وورد في حديث اخر ايضا
اني خلقت عبادي حنفاء كلهم وانهم اتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم ثم انهم يمتازون بالجبلة
واكتسابهم على طبق النشاءة الوسطى قبل الميثاق كما بداكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم
الضلالة ولما ثبت ان هناك نشاءات ولكل نشاءة حكم على حدة ارتفع ما يتوهم من التناقض
والاختلاف بين الايات بعضها ببعض وكذا بين الاحاديث وكذا بينها وبين الايات لان كلا منها حكاية
نشاءة من تلك النشاءة حسبما تقتضيه المقام والاختلاف بين الفريقين ايضا من هذا القبيل لما
ان علماء الفريقين اصحاب فتوح وارباب مكاشفات والعوالم مختلفة والمقامات متفاوتة
ففتح الله على قلب كل منهم بابا الى عالم يناسب استعداده ويلايم مشربه فيتكلم على وفقه قد علم
كل اناس مشربهم فاختلافهم عين الرحمة وهم متناسبون في الشرف كالحلقة المفرغة دامت

بركة

بركة انفاسهم الى يوم الدين وحشرنا الله في زمرة اتباعهم آمين هذا ما عندي في تحقيق
المسئلتين فان ردها القاصرون فسيقبلها الماهرون ولمثل هذا فليعمل العاملون سورة التوبة
قوله تعالى في سورة التوبة وستردون الى عالم الغيب والشهادة الاية قيل وعن ابن عباس
الغيب ما يسرونه من الاعمال والشهادة ما يظهرونه كقوله تعالى يعلم ما يسرون اقدم منه
بما يعلنون كيف لا وعلمه سبحانه تعالى بمعلوماته منزه عن ان يكون بطريق حصول الصورة
بل وجود كل شيء وتحققه في نفسه علم بالنسبة اليه تعالى بما يسرون لا يختلف الحال
بين الامور البارزة والكامنة انتهى ولا يخفى عليك ان هذا قول بكون علمه تعالى بالاشياء
حضوريا لا انطباعيا وحصوليا وقد زيفوه وابطلوه لشمول علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات
الممكنة والعلم الحضوري يختص بالموجودات العينية لانه حصول المعلوم بصورته العينية
لا به عند العالم فكيف لا يختلف الحال فيه بين الامور البارزة والكامنة مع ان الكامنة تشمل
المعدومات ممكنة كانت وممتنعة ولا يتصور فيها التحقق في نفسه حتى يكون علما له تعالى
وتحقيق علم الواجب بالاشياء من المباحث المشكلة والمسائل المعضلة ولو امسك هذا
القائل في امثال هذه المطالب كان خيرا له اد بالتفوه بامثال هذه المزيفات يتبين انه لم
يحم حوم ما تقرر عندهم من التحقيقات وقد حققنا هذا المقام في بعض تعليقاتنا مما لا مزيد
عليه فيطلب ثمة سورة القصص قوله تعالى في سورة القصص وقال فرعون
يا ايها الملاء ما علمت لكم من اله غيري الاية قال القاضي وقيل المراد بنفي العلم نفي المعلوم كقوله
اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض فان معناه بما ليس فيهن وهذا من خواص العلوم
الفعلية الخ يريد به الرد على الكشاف وتوضيحه يتوقف على تحقيق العلم الفعلي فالعلم
اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا او
يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا
ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست ضدا ولك فالعلم الفعلي لكونه من مبادي
وجود المعلوم لازم لتحقق المعلوم بمعنى انه لا يمكن ان يوجد المعلوم ويصدر من الفاعل الا بعد
ان يعلمه ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم ولما كان علمه تعالى بالموجودات فعليا لكونه تعالى فاعل
الكل لزم من نفي علمه بشيء نفي وجود ذلك الشيء وعلم فرعون بوجود الاله يكون انفعاليا لا
فعليا والعلم الانفعالي لا يلزم وجود المعلوم بل الامر بالعكس فقياس نفي علمه بوجود الاله على

نفي علمه تعالى بوجود شيء في كونه مستلزما لنفي وجود ذلك الشيء قياس مع الفارق
هذا ما قصده فان قيل العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علمه تعالى
فعليا قلنا كون العلم تابعا لنفس المعلوم وماهيته لا ينافي كونه وسيلة الى اختيار الفعل
وارادته وهو المعنى بكونه علة فماهية المعلوم متبوع للعلم ووجوده تابع كما صرح به قدس سره
في حواشي الشرح القديم تبصر ولقد مننا عليكم مرة اخرى اذ فصلنا هذا المعنى اكمل تفصيل
فخذوها بقوة وكونوا من الشاكرين

في سورة الاعراف

قوله الحديث رواه عمر رضي الله عنه واعلم ان اصحاب الحديث رووا عن عمر رضي الله عنه انه
سئل عن قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم الاية قال سئل عنها رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله خلق ادم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال
خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت
هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون ثم لما كان ظاهر الحديث غير موافق لظاهر الاية اذ المذكور
في الحديث استخراج الذرية من صلب ادم دفعة ولو اريد ذلك لوجب ان يقال واذ اخذ ربك
من ظهر ادم ذريته حاولوا التوفيق بينهما فذهب اكثر المفسرين الى ان المقاولة المذكورة في الاية
من قبيل التمثيل وتحولوا في ارجاع الحديث اليها والى هذا ذهب المظهر رحمه الله في شرحه للمصابيح
معنى الاية ان الله تعالى اخرج من اصلاب بني ادم نسلهم واشهدهم على انفسهم بان نصب لهم من الادلة
على ربوبيته ووحدانيته وركب فيهم العقول والبصائر وجعلها مميزة بين الحق والباطل
فنزل تمكينهم من العلم بربوبيته بنصب الدلائل وخلق الاستعداد فيهم وتمكنهم من معرفتها والاقرار
بها منزلة الاشهاد والاعتراف تمثيلا وتخييلا ونظيره قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون وقوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقول الشاعر
قالت له ريح الصبا قرقار فان من البين الذي لا يشك فيه انه لا قول ولا خطاب ثمه وانما هو تمثيل
وتصوير للمعنى وظاهر الحديث لا يساعد هذا المعنى ولا ظاهر الاية فانه سبحانه وتعالى لو اراد ان يذكر
ان استخراج الذرية من صلب ادم دفعة واحدة لا على توليد بعضهم من بعض على مر الزمان لقال واذ
اخذ ربك من ظهر ادم ذريته والتوفيق بينهما ان يقال المراد من بني ادم في الاية ادم واولاده
وكانه صار اسما للنوع كالانسان والبشر والمراد بالاخراج توليد بعضهم من بعض على مر
الزمان واقتصر في الحديث على ذكر ادم اكتفاء بذكر الاصل عن ذكر الفرع وقوله عليه السلام

في الحديث

في الحديث ظهر ادم يحتمل ان يكون الماسح هو الملك الموكل على تصوير الاجنة وتخليقها وجمع موادها
واسند اليه تعالى لانه الامر به كما اسند التوفي اليه في قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها مع
المتولي لها هو الملك لقوله تعالى توفاهم الملائكة ويحتمل ان يكون الماسح هو الله تعالى ويكون
المسح من باب التمثيل وقيل هو من المساحة بمعنى التقدير كانه قال قدر ما في ظهره من الذرية انتهى
كلام المظهر وذلك الشرح من قوله بنصب الادلة على ربوبيته ووحدانيته اندفع ما يقال
ان اقرار الذراري بربوبيته لا ينافي الشرك لان المشركين قائلون بربوبيته تعالى ولئن
سالتهم من خلقهم ليقولن الله ثم انهم استدلوا على وجوب حمل الاية على هذا المعنى وصرفها
عما يقتضيه ظاهر الحديث والتوفيق بينهما بهذا الوجه بقوله سبحانه ان يقولوا يوم القيمة
انا كنا عن هذا غافلين فقالوا ان كان هذا الاقرار عن اضطرار حيث كوشفوا بحقيقة الامر
وشاهدوه عين اليقين فلهم يوم القيمة ان يقولوا شهدنا يومئذ فلما زال عنا علم الضرورة
ووكلنا الى راينا كان منا من اصاب ومنا من اخطا وان كان عن استدلال ولكنهم عصموا عنه
من الخطا فلهم ايضا ان يقولوا ايدنا يوم الاقرار بتوفيق وعصمة وحرمناهما من بعد ولو امدونا
بهما ابدا لكانت شهادتنا في كل حين كشهادتنا في اليوم الاول فقد تبين ان الميثاق ما ركب
الله فيهم من العقول واتاهم من البصائر لانها هي الحجة الباقية المانعة لهم عن قولهم انا كنا عن هذا
غافلين لان الله تعالى جعل هذا الاقرار والتمكن من معرفة ربوبيته ووحدانيته حجة عليهم
في الاشراك كما جعل بعث الرسل حجة عليهم في الايمان بما اخبروا عنه من الغيوب والحاصل
انه لو لم يأول الاية بما ذكر لزم ان لا يكونوا محجوجين يوم القيمة ووكلنا الى ارائنا كان كذا
ينادي بها الكذابون متى وكلتم الى ارائكم الم نرسل رسلنا تترى ليوقظوكم عن سنة الغفلة
واما الثاني فبان يقال ان هذا مشترك الالزام فانه اذا قيل لهم الم نمنحكم العقول والبصائر
فلهم ان يقولوا فاذا حرمنا اللطف والتوفيق فاي منفعة لنا في العقل ورد ايضا ما ذكروه
في تاويل الحديث بان اخره المنقول عن ائمة الحديث ينافي هذا التاويل وهو قوله عليه
السلام ثم اعادهم جميعا في صلبه فاهل القبور محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم
من اصلاب الرجال وارحام النساء وايضا لا يحتمل هذا التاويل الحديث الصحيح الذي رواه
ابن عباس وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اخذ الله الميثاق من ظهر ادم بنعمان يعني واديا بجنب
عرفة فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنشرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلا اي عيانا قال

الست بربكم قالوا بلى شهدنا الاية ولا يخفى ان ذلك التاويل مما لا يحتمله هذا الحديث وما
قالوا من ان هذه الاحاديث من جملة الاحاد فلو يترك ظاهر الكتاب بمثلها فلم يرض به اصحاب
الحديث ولهذا حملوا المقاولة في الاية على حقيقتها وتحملوا في التوفيق بينهما فقالوا ليس معنى
الحديث انه اخرج الكل من ظهر ادم ابتداء بل المراد انه اخرج من ظهره ابناءه الصلبية ومن
ظهورهم ابناءهم الصلبية وهكذا الى ما شاء الله نحو ما يتوالد الابناء من الاباء الا انه
نسب اخراج الكل اليه لان بنيه مخرجون من ظهره فالمخرج من ظهورهم مخرج من ظهره ولم يتعلق
غرض في الحديث بذكر الوسائط لكونه مسوقا لبيان حال الفريقين اجمالا بخلاف الاية الكريمة
فانها لما كانت مسوقة للاحتجاج على الكفرة وبيان ان اعتذارهم في اسناد الشرك الى اباءهم
فاسد اقتضى الحال ان ينسب اخراج كل واحد منهم الى ظهر ابيه من غير تعرض لاخراج الابناء الصلبية
لادم من ظهره فان قيل كيف يلزم الحجة ولا احد يذكر ذلك الميثاق اجيب بان النسيان وعدم
لا يسقط الاحتجاج بعد اخبار المخبر الصادق به ومن الغرايب ما قيل ههنا اشكال وهو انه
اذا حمل الاية على المعنى الحقيقي كما ذهب اهل الحديث فما فائدة السؤال والله عالم بان الذرة
عالمون بانه تعالى ربهم وعلم الله تعالى انهم عالمون ثم اجاب عنه بان الفائدة اظهار كمال
القدرة لمن حضر من الملائكة او اشهاد الملائكة واقول واي فائدة يطلب هذا القائل بعد
ما قال تعالى كراهة ان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين الاية ثم ان العلامة الشيرازي ذكر في التوفيق
بينهما كلاما ارتضاه الفحول وتلقوه بالقبول وحاصله ان جواب النبي عليه السلام حين ما سئل
عن الاية من قبيل الاسلوب الحكيم على منوال قوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير
فللوالدين سئلوا عن بيان ما ينفقونه واجيبوا ببيان المصرف وضمن بيان ما ينفقونه فكذا
ههنا سئل عن بيان الميثاق الحالي فاجيب ببيان الميثاق المقالي على الطف وجه وبيانه
ان الله تعالى له ميثاقان مع بني ادم احدهما يهتدي اليه العقول من نصب الادلة الباعثة
على الاعتراف الحالي وثانيهما المقالي الذي لا يهتدي اليه العقل بل يتوقف على توقيف واقف
على احوال العباد من الازل الى الابد كالانبياء عليهم السلام فاراد النبي صلى الله عليه وسلم
ان يعلم الامة ويخبرهم ان وراء الميثاق الذي تهتدون اليه بعقولكم ميثاقا اخر
ازليا فقال ما قال من مسح ظهر ادم في الازل واخراج الذرية ليعرف منه ان هذا النسل
الذي يخرج في لا يزال من اصلاب بني ادم هو الذر الذي اخرج في الازل من صلب ادم

واخذ

واخذ منه الميثاق المقالي الازلي كما اخذ منهم فيما لا يزال بالتدريج حين اخرجوا الميثاق
الحالي اللايزالي واقول لا بد ان يراد بالازل في كلام العلامة ابتداء خلق ادم لا ما يرادف
القدم والا لزم قدم الذر المخرج من ظهره في الازل بل قدم ادم ايضا ويلزم التدافع ايضا
بين قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى وبين الماثور المشهور وهو كان الله ولم يكن معه
شيء وقال استاذنا العلامة مولانا حسين الخلخالي اسكنه الله في المقام العالي في دفع هذا
التدافع المخاطبون هم الصور العلمية القديمة التي هي مهيات الاشياء وحقايقها و
يسمونها بالاعيان الثابتة وليست تلك الصور موجودة في الخارج فلا يتعلق بها بحسب
هذا الوجود جعل بل هي في ذواتها محتاجة الى ما يجعلها تلك الصور بكونها صادرة عنه
تعالى بالفيض الاقدس فهي شئونات واعتبارات للذات الاحدية وجوابهم بقولهم بلى انما هو بالسنة
استعداداتهم الازلية لا بالالسنة التي هي بعد تحققها في الخارج انتهى ومن ههنا ينقدح وجه
اخر للتوفيق بين الاية والحديث هو ان المراد بالذرية المستخرجة من ظهر ادم وبنيه هي الصور
العلمية والاعيان الثابتة وان المراد باستخراجها هو تجلي الذات الاحدية وظهوره فيها
وان نسبة الاخراج الى ظهورهم باعتبار ان تلك الصور اذا وجدت في الاعيان كانت عينهم
وان هذه المقاولة حالية استعدادية ازلية لا قالية لا يزالية حادثة وهذا هو المراد مما
نقل في الحقايق السلمي عن جنيد حيث قال اوجدهم لديه في كون الازل ثم دعاهم واجابوا سراعا
وعرفهم نفسه حين لم يكونوا الا في صورة الانسية ثم اخرجهم بمشيته خلقا واودعهم في صلب
ادم فقال واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم فاخبر انه خاطبهم وهم غير موجودين
الا بوجوده لهم اذ كانوا واجدين للحق في غير وجودهم لانفسهم وكان الحق بالحق في ذلك موجودا
انتهى ثم ان ههنا قصة عجيبة وهي ان المعتزلة قدحوا في صحة الحديث المروي بمقدمات عقلية
مبتنية على قواعد فلسفية على ما هو دابهم في امثال هذه المطالب ولهذا لقبوا بمخانيث
الفلاسفة قالوا اولا ان اخذ الميثاق لا يمكن الا من العاقل فوجب ان يتذكر الانسان في هذا
العالم ذلك الميثاق اذ لا يجوز للعاقل ان ينسى مثل هذه الواقعة العظيمة نسيانا كليا وجوابه
ان العلم بالاحوال الماضية انما هو بخلق الله تعالى فجاز ان لا يخلقه وثانيا بان تلك الذريات
الماخوذة من ظهر ادم لا بد ان يكون لكل واحد منها قدر من البنية حتى يحصل فيها العلم والفهم
فمجموع تلك الذريات لا يحويهم عرصة الدنيا فيمتنع حصولها باسرها في صلب ادم وجوابه انه يجوز

على كون الحيوة مشروطة بالبنية المخصوصة كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة والبرهان قائم على
بطلانه كما تقرر في الكلام فيجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى
على ان الحق هو ان الانسان عبارة عن النفس الناطقة فهو جوهر غير متحيز ولا حال فيه وثالثا
ان فائدة اخذ الميثاق هي ان يكون حجة عليهم فلما يتذكروه لا يكون حجة والجواب انهم ذكروا
وان لم يتذكروا وقال الله تعالى فذكرهم بايام الله قال بعضهم اي بايام ميثاقه كيف وهذه
الاية ايضا اعني قوله تعالى واذا اخذ ربك الاية تذكير للمتذكر ولقد يسرنا القران للذكر فهل
من مدكر

سورة المؤمنين

قال القاضي في سورة المؤمنين في تفسير قوله تعالى «وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض
الاية» اي لو كان معه الهة كما يقولون لذهب كل واحد منهم بما خلقه واستبد به وامتاز ملكه
عن ملك الاخر ووقع بينهما التحارب والتغالب كما هو حال ملوك الدنيا فلم يكن بيده وحده ملكوت
كل شيء واللازم باطل بالاجماع والاستقراء وقيام البرهان على استناد جميع الممكنات الى واجب
الوجود انتهى يريد ان الاية اشارة الى قياس استثنائي حذفت مقدمته الاستثنائية ثم
اتى اخذ في جانب تالي الشرطية قوله فلم يكن بيده وحده ملكوت كل شيء اشارة الى وجه ارتباط
الاية بما قبلها ودلالة على ان بطلان التالي مما اتفق فيه الخصم لما سبق من انه اذا قيل لهم من بيده
ملكوت كل شيء سيقولون لله حيث يخصونه به تعالى اذا تقرر هذا فاعلم انه رد على القاضي
بان الاجماع والاستقراء لا يناسب المقام واما البرهان فانما قام على وجوب انتهاء سلسلة الموجودات
الى واجب بالذات ولا يلزم منه ان لا يتعدد الواجب ولا يكون في الوجود سلاسل ينتهي بعضها الى
بعض اخر انتهى اقول وجه عدم مناسبة الاجماع والاستقراء المقام ان المطلب برهاني يقيني
وهما دليلان ظنيان لا يفيدان القطع ثم اقول في الجواب ان المراد بالاجماع ليس انه احد الادلة
بل اتفاق الخصم على ما اشار اليه القاضي باخذ انتفاء المقدمة الاتفاقية في جانب التالي كما بيناه
انفا ويؤيده قوله بعيد هذا بناء على توافقهم في انه المتفرد بذلك على ان الاجماع ما
هو قطعي كما تقرر في الاصول وايضا استدلوا على كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء ايضا
واما الاستقراء فاذا كان تاما فيفيد اليقين كما صرحوا به وههنا الاستقراء تام لان كل
ملكين وقع بينهما التحارب والتغالب لا يكون بيد واحد منهما ملكوت المملكة كما علم من تتبع
جميع ملوك الدنيا واليه اشار القاضي بقوله كما هو حال ملوك الدنيا واما قيام البرهان على الوجوب

الذاتي

الذاتي لا على الوحدة فجوابه ان وجوب الوجود ينافي التعدد ويستلزم الوحدة حتى انهم استعانوا
في اثبات وحدته تعالى بالوجوب الذاتي اما الحكماء فقالوا لو وجد واجبان والوجوب نفس
الماهية لتمايزا بالتعين الداخل في هوية كل منهما فيلزم تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة
التي هي الوجوب والتعين وهو يستلزم الاحتياج المستلزم للامكان المنافي للوجوب واما المتكلمون
فقالوا لو تعدد الاله لو يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين
قادرين واما الترجيح بلا مرجح لانهما لاستجماعهما شرائط الالوهية التي هي الوجوب الذاتي وما
يتبعه من الكمالات يكون نسبة المقدورات اليهما على السواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما والمصحح
للمقدورية هو الامكان فيلزم وقوع المقدور المعين اما بهما او باحدهما وكلاهما محال فالوجوب
الذاتي لكونه ملزوم التوحيد يكون البرهان الدال عليه بالذات دالا على هذا ايضا بواسطته
ولذا قال بعض المتأخرين من المفسرين ههنا مع قيام البرهان على استناد جميع الممكنات الى واجب
الوجود واحد بالذات حيث درج الوحدة في مدلول البرهان وما يتحمل في الجواب من ان
الحجة الزامية لا قطعية يقينية وبه يندفع ما ذكره للخصوم من مشركي العرب والنصارى
لانهم لا يدعون الالهتهم الوجوب والصنع بل يعترفون بوحدة الواجب الصانع واستناد
الجميع اليه على ما دلت عليه الايات السابقة فعلى تقدير تسليمه لا يدفع الايراد لان حاصل
الايراد ان برهان اثبات الواجب لا يدل على بطلان تالي شرطية هذا الدليل على ما ادعاه
القاضي وكون هذا الدليل الزاميا لا يستلزم تلك الدلالة نعم اعتراف الخصم بوحدته دليل اخر على
بطلان التالي على ما اشار اليه القاضي بقوله بالاجماع على ما بيناه فتامل ثم قال القاضي في تفسير
قوله تعالى عالم الغيب والشهادة انه دليل اخر على نفي الشريك بناء على توافقهم في انه المتفرد
بذلك يعني انه اشارة الى دليل اخر والا فالمقدمة الواحدة لا تكون دليلا فهذا الدليل قياس
اقتراني كبراه مطوية وتقريره ان الله عالم الغيب والشهادة ومن هو عالم الغيب وهو عالم
الغيب والشهادة فمتعال عن الشريك فالله متعال عن الشريك اما الصغرى فباتفاق الخصم
وهو المراد بقوله بناء على توافقهم الخ واما الكبرى فلما اشار اليه صاحب الكشف وهو ان
عالم الغيب والشهادة لو تعدد لوجب ان يعلم كل واحد حقيقة الاخر كعلم ذلك الاخر بنفسه
وذلك محال بالضرورة ثم يكون علمه به انفعاليا تابعا لوجود المعلوم فيكون في صفة العلم
مفتقرا وهو يوذن بالنقصان والامكان انتهى وكان فيه تعريضا على القاضي حيث اكتفى ببيان

القصوى مع ان الكبرى احوج منها اليه تامل عن استبصار في اخر سورة الانعام
قال القاضي والمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها او مقدمة ايمانها غير كاسبة
في ايمانها خيرا يريد ان النافع هو تحقق الايمان السابق وكسب الخير فيه والايمان الحادث
في ذلك اليوم لغو لان هو النافع بشرط تحققهما ثم قال وهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد
عن العمل وجه دلالته عليه هو ان مبنى هذا المعنى اعتبار دخول النفي على المعطوف عليه اولا
ثم العطف على ذلك فيفيد اشتراط عدم النفع باحد النفيين فيلزم ان يكون النفع مشروطا
بهما جميعا ثم تصدى للجواب عن هذا الاستدلال بوجوه ثلاثة اشار الى الاول بقوله وللمعتبر
تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم والمراد بهذا الحكم عدم نفع الايمان المجرد اذ هو محل النزاع
بين الفريقين لا عدم نفع الايمان الحادث في ذلك اليوم لا عدم نفعه بعده اذ هو غير نافع اصلا
بالاتفاق فحاصل هذا الجواب ان اللازم من الاية الكريمة عدم نفع الايمان المجرد في ذلك اليوم
لا عدم نفعه بعده ايضا والذي نقول به هو انه ينفع في الخلاص عن الخلود في النار لا عن
العقاب في ذلك اليوم واشار الى الثاني بقوله وحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين
على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها ومبنى هذا المعنى على ان يعتبر العطف اولا ثم ورد النفي عليه
فيفيد نفي احد الامرين المفيد لنفيهما جميعا لان انتفاء احد الامرين اعم من ان يكون في ضمن
انتفاء احدهما فقط او في ضمن انتفاء مجموعهما ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال اذ الاحتمال
يقدح في الاستدلال دون المنع ونحن من وراء المنع يكفينا ادنى الاحتمال فحاصل هذا الجواب
انه لم لا يجوز ان يشترط النفع باحد الامرين المستلزم لاشتراط عدم النفع بنفيهما جميعا مع ان
هذا اللازم هو المقصود ولم لم يقل وحمل الترديد على اشتراط عدم النفع بنفي احد الامرين قلت
لدفع ان يتوهم ان في الكلام حينئذ تكرارا لان عدم الايمان السابق يستلزم عدم كسب الخير فيه
فيكون الترديد لغوا وتكرارا ووجه الدفع هو ان المقصود ليس مجرد بيان عدم نفع الايمان
الحادث والا لما احتيج الى توصيف النفس بالعدمين لانه لا ينفع على كل حال بالاتفاق بل المقصود
الاصلي بيان ان النافع انما هو احد الامرين من الايمان السابق والخير المكتسب فيه بطريق منع الخلو
بالنظر الى المقصود يلزم الترديد واما ان وجود الايمان يكفي في المنع فلا معنى لاشتراطه باحدهما مع ضم
ان مجرد الايمان انما ينفع في عدم الخلود واما كسب الخير فيه فينفع فيه وفي الخلوص عن العقاب وفي
دفع الدرجات ولكون هذه الخصوصية مقصودة اشترط النفع بكسب الخير في الايمان ايضا على

وجه

وجه الترديد مع استلزامه الايمان لان الكسب في الايمان لا يمكن ان يتحقق بدون الايمان واشار
الى الثالث بقوله والعطف على لم يكن الخ ومبناه كونا وتسوية وحاصله انه يستوي
كسب الخير في الايمان الحادث وعدم الايمان السابق في ان الايمان الحادث بايهما قرن لا ينفع
فتامل في سورة البقرة قال الله عز وجل في سورة البقرة وبشر
الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات قال صاحب الكشاف البشارة الاخبار
بما يظهر سرور المخبر به ومن ثمة قال العلماء اذا قال لعبيده ايكم بشرني بقدوم
فلان فهو حر فبشروه فرادى عتق اولهم لانه هو الذي اظهر سروره بخبره دون الباقين ولو قال
مكان بشرني اخبرني عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه انتهى وقال الامام البيضاوي البشارة
الخبر السار فانه يظهر اثر السرور في البشرة ولذلك قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول حتى لو قال
الرجل لعبيده من بشرني بقدوم ولدي فهو حر فاخبروه فرادى عتق اولهم ولو قال من اخبرني عتقوا
جميعا انتهى وفي شروح الكشاف ان قوله فرادى اشارة الى انهم لو اخبروه معا عتقوا كلهم لانهم
جميعا بشروه وتبعهم شراح القاضي واقول هذا لا يصح في توجيه كلام البيضاوي اما اولا
فلانه اخذ الاولية في مفهوم البشارة فيما نقله عن الفقهاء وثانيا انه غير كلمة ايكم في عبارة
الكشاف الى كلمة من فمن بشر بمعنى من اخبر اولا وقد تقرر في الاصول ان العام اما ان يتناول المجموع
لا الافراد بان يكون متعلق الحكم مجموع الاحاد لا كل واحد على الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما
يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط والقوم واما ان يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول
او على سبيل البدل ومعنى التناول الشمولي ان يتعلق الحكم بكل واحد مجتمعا مع غيره او منفردا
عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا
او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم ومعنى التناول البدلي ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط
الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد
دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين
لم يستحق الا الواحد السابق فمن بشر على تقدير كونه بمعنى من اخبر اولا على ما تقتضيه كون البشارة
بمعنى الخبر الاول يكون من قبيل من دخل الحصن اولا فلو اخبروه جميعا لم يعتق واحد منهم بخلاف
ايكم بشر فان عمومه اي بالصفة وقد صرح ائمة الاصول بانه اذا قال اي عبيدي ضربك فهو
حر فضربوه جميعا معا عتقوا جميعا في سورة البقرة قوله تعالى فول وجهك شطر

المسجد الحرام قال صاحب الكشاف وفي تعقيبه ذكر المسجد الحرام دون الكعبة دليل على
ان الواجب مراعاة الجهة دون العين اقول هذا الدلالة انما تدور وجودا وعدما على ذكر
لفظ الشطر وعدمه لا على لفظ المسجد الحرام فتأمل ينكشف لك الحال

في سورة البقرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن امتي ما وسوست
به صدورها ما لم تعمل او تتكلم استصعب التوفيق بينه وبين قوله تعالى ، وان تبدوا ما في انفسكم
او تخفوه يحاسبكم به الله ، فقال بعض العلماء الامور التي تخطر بالبال لكن يكرهها الانسان
ولا يمكنه ان ادفاعها عن النفس لا يؤاخذ بها لانه انما يجري مجرى التكليف بما لا يطاق والحديث محمول
على هذا واما الخواطر التي يوطن الانسان نفسه عليها ويعزم على ادخالها في الوجود فقد
يؤاخذ بها لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وهو المراد من الاية وقال بعضهم ان معنى
الاية ان تدخلوا تلك الاعمال في الوجود ظاهرا او خفية يحاسبكم به الله وقال بعضهم الاية
منسوخة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويرد عليه ان النسخ يختص بالانشاء ولا يجري
في الخبر واقول وبالله التوفيق المراد بما في انفسكم ما حصل فيها حصولا اصليا بحيث يوجب
اتصافها به كالملكات الردية والاخلاق الذميمة كالحقد والحسد والكبر والعجب والكفران
فهي التي يحاسب به واما تصور المعاصي والاخلاق الذميمة وهو المراد بما وسوست به
الصدور فهو لعدم ايجابه اتصاف النفس بها لا يعاقب عليها ما لم يوجد في الاعيان واليه
الاشارة بقوله عليه السلام ما لم تعمل او تتكلم فمعنى الحديث الشريف ان الله لا يعاقب امتي على
تصور المعصية وانما يعاقبها على عملها فان قلت اذا وصل التصور الى حد التصميم والعزم يؤاخذ به لقوله
تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم قلت المؤاخذة بالحقيقة على تصميم العزم على ايقاع المعصية
في الاعيان وهو ايضا من الكيفيات النفسانية وهذا التوفيق مما تفردت به

في سورة الفتح ، ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ،
قال القاضي البيضاوي فصل الوعد واجمل الوعيد مبالغة في الوعد لسبق رحمته ثم جبر ذلك
بالتكرير على سبيل التعميم فقال ومن يتول يعذبه عذابا اليما اذ الترهيب ههنا انفع من الترغيب
قيل عليه لا يذهب عليك ان الوعيد المجمل السابق وهو قوله تعالى يعذبكم عذابا اليما هو
قرين الوعد المجمل السابق وهو قوله يؤتكم الله اجرا حسنا والوعيد العام الاتي وهو قوله
ومن يتول يعذبه عذابا اليما هو قرين الوعد العام المذكور بقوله تعالى ومن يطع الله ورسوله

الاية فكما ان من الوعيد المجمل تكريرا وعموما كذلك في الوعيد المفصل تكريرا وعموما فليس
في جانب الوعيد ما يكون جابرا النقصان الوعيد الناشي من الاجمال انتهى اقول فسروا التكرير
بذكر الشيء مرتين وبعضهم فسره بذكر الشيء مرة بعد اخرى فهو على الاول مجموع الذكرين
وعلى الثاني الذكر الاخير واياما كان لا يكون التفصيل بعد الاجمال تكريرا له لانه بيان و
توضيح بالنسبة الى الاجمال لا ذكر له ثانيا فالتفصيل بالنسبة الى الاجمال افادة التكرير افادة
ففي الوعد تفصيل ولا تكرير وفي الوعيد تكرير ولا تفصيل فينجبر نقصانه الناشي من اجماله
بتكريره المفقود في جانب الوعد وما قيل من ان هذا القائل غفل عن نكتة تقييد العلامة
البيضاوي قوله بالتكرير بقوله على سبيل التعميم اذ مراده ان التكرير اذا كان بطريق التعميم
يكون ذلك التعميم في الوعيد مقابلا للتفصيل في الوعد فيحصل الجبر فيرد عليه ان التعميم
موجود في جانب الوعد ايضا فان ومن يطع الله الاية في جانب الوعد في مقابلة ومن يتول
الاية في جانب الوعيد فيتساويان فيه بل تقييد التكرير بالتعميم في حصول الجبر لكونه
ادخل في الترهيب الذي هو اوفق بالمقام كما اشار اليه بقوله اذ الترهيب ههنا انفع من
الترغيب واما ما قيل من انه لا تعميم في جانب الوعد لان دخول الجنة مخصوص بالاخرة واما العذاب
الاليم فيتناول عذابي الدنيا والاخرة ففيه ان المراد تعميم من اوعد واجملة من الموصول في قوله و
من يتول الاية بعد تخصيصهم في صدر الاية بالمخاطبين حيث قيل وان تتولوا يعذبكم الله ومثل هذا موجود
في جانب الوعد ايضا حيث خص اولا بالمخاطبين فقيل وان تطيعوا يؤتكم الله الاية وعمم ثانيا
وقيل ومن يطع الله كائنا من كان يدخله الاية فلا فرق بينهما فيه فالحق ما قدمناه فتأمل

في سورة الكهف قوله ، وانصف ، يعني القران يريد
ان اللام للعهد والمعهود هو القران لكونه في حكم المذكور بناء على انه لا ينساق الذهن منه
الا اليه كانه لكماله هو الكتاب ثم انه ان اريد به جميع القران فهو من تغليب الموجود على
المترقب وان اريد به جميع المنزل حينئذ فالامر ظاهر لكن قوله فيما على بعض التوجيهات
لا يلايمه قوله رتب استحقاق الحمد على انزاله المرتب بحسب الظاهر ثبوت الحمد فاما ان
يصار الى ان اللام فيه للاستحقاق على ما صرح به ابن هشام او يقال ان استحقاق الحمد معتبر
في مفهوم لفظة الجلالة على ما صرح به في المطول وغيره فان قلت المأخوذ في مفهوم الجلالة
استحقاقه الحمد والمذكور استحقاق الحمد له قلت هما متلازمان نظرا الى ما يستفاد من الكشاف

وحواشيه ثم لما كان ترتيب الحكم وتعليقه بالموصوف بالمشتق وما في حكمه من الموصول
مع صلته في قوة ترتيبه بالمشتق في افادة علية المأخذ قال رتب استحقاق الحمد على الانزال
والا فالمرتب عليه هو اسم الذات الموصوف بالموصول المذكور **قوله** تنبيها على انه اعظم
نعمائه فان قلت ترتيب الحمد عليه انما يدل على كونه نعمة فضلا عن ان يكون اعظم نعمائه هو
يستلزم كون كل منهما اعظم من الاخر فيلزم تفضيل الملزوم او تفضيل الشيء على نفسه
وهو محال قلت كل فعل جميل اختياري له تعالى فهو نعمة ومفارقة الحمد للشكر في الوصف
بالعلم والشجاعة على ما صرحوا به انما هو في حمد غيره تعالى كما لا يخفى واما كونه اعظم نعمائه فمعناه
انه متصف في نفسه بالعظمة الزائدة من بين النعماء لا بالقياس الى غيره من النعماء او مطلقا ومجي
افعل التفضيل بهذا المعنى مما صرح به السكاكي في قسم الصرف من المفتاح فكل ما رتب عليه الحمد
في القران اعظم بهذا المعنى من غير لزوم المحذور المذكور اذ لم يعتبر مقيسا الى الغير وبهذا يندفع
ايضا ما قيل ان ارسال محمد صلى الله عليه وسلم وخلق الاهتداء في العبد ايضا كذلك فوجب
ان يحمل على انه من اعظم نعمائه على انهم حققوا ان الزيادة المعتبرة في افعل التفضيل هو الزيادة
بوجه ما لا من جميع الوجوه فيجوز ان يكون نعم يكون كل منهما اعظم من وجه من الاخر **قوله** الى ما فيه
كمال العباد وهو نقل الارواح البشرية من حضيض البهيمية الى اوج الملكية بسبب ما يفيده من
المعارف الالهية واما ما به ينتظم صلاح المعاش فالمراد به الاحكام الشرعية العملية في بالجملة
هو الهادي الى الكمال الممكن في جانبي العلم والعمل **قوله** باختلال في اللفظ وهو ان يكون
اللفظ مشتملا على اسباب اخلال الفصاحة من الغرابة والمخالفة للقياس والتنافر وضعف التاليف
والتعقيد وغيرها **قوله** وهو في المعاني كالعوج في الاعيان اي المكسور يستعمل في الامور المعنوية
والمفتوح في الامور العينية واما قوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا فقد قيل هو للدلالة على
انتفاء ما لا يدرك من العوج بحاسة البصر بل انما يوقف عليه بالبصيرة بواسطة استعمال المقاييس
الهندسية ولما كان ذلك مما لا يشعر بالمشاعر الظاهرة عد من قبيل ما في المعاني واقول
يرده قوله تعالى لا ترى فانه ظاهر في ان المنفي منه ما يدرك بحاسة البصر الا ان يراد به الادراك
ولا ضرورة في حمله عليه وان حمله القاضي وغيره عليه تامل **قوله** مستقيما معتدلا الى قوله
او على الكتب السابقة ثلثة معان ذكرها في تفسيره فلم يكون اثبات الاستقامة بعد نفي العوج
تاسيسا ولم يرض بما ذكره صاحب الكشاف من كونه تاكيدا حيث قال فائدة الجمع التوكيد فرب

مستقيم

مستقيم مشهود له بالاستقامة لا يخلو عن ادنى عوج عند السبر والتفحص لانه يرد عليه
انه انما يصح اذا ذكر النفي عقيب الاثبات وههنا القضية منعكسة **قوله** لا افراط فيه ولا
تفريط حيث احل فيه الطيبات وحرم الخبائث ووضع الاصر والاغلال التي كانت في الاديان
السالفة **قوله** او قيما بمصالح العباد عطف بحسب المعنى على قوله مستقيما او قوله او على الكتب عطف
على قوله بمصالح العباد وحاصل الكلام ان القيم اما بمعنى المستقيم المعتدل او بمعنى القائم بامر
الشيء وذلك الشيء اما مصالح العباد او الكتب السابقة والمراد بمصالح العباد الاحوال الصالحة
في المعاش والمعاد ومعنى كونه قيما لها بيانها على اكمل وجه واتم تفصيل ومعنى كونه قيما للكتب
السابقة كونه مصدقا لها ومهيمنا عليها وللاشارة الى هذا عدل عن الباء الى كلمة على في قوله
او على الكتب الخ لان ذلك باعتبار تضمن معنى المهيمن

تعليقات متعلقة على بعض الحواشي على البيضاوي في سورة الكهف

قوله اذ لكل منها محامل الخ انت تعلم ان المطلب اقناعي لا برهاني فثبوت المحامل انما يقدح في
صحة الاستدلال على المطالب البرهانية مع ان الدليل في الحقيقة هو ما نقل من ان العرب اذا
عدوا الخ اذ العمدة في اثبات المطالب اللغوية هو النقل عن اهل اللسان **قوله** اذ يمكن
ان يحمل الخ قد عرفت انه لا يقدح في تجويز كونها واو الثمانية لانها ايضا من المحامل الصحيحة
ووظيفة المفسر من حيث انه مفسر تجويز ان يكون مراد الله عز وجل من كلامه كذا مما يكون من المحامل
اللغوية ما لم يقم برهان على خلافه الا ان بعض المحامل يكون في نظر بعض المفسرين راجحا فيقتصر
عليه والقصر ليس بمراد **قوله** فالتحقيق واو الثمانية لا حقيقة لها اذا صح ما زعموا ان
العرب اذا بلغوا في مراتب العدد الى الثامن زادوا الواو لكان لهذه الواو تحقق في اللغة
قوله لكن ما قاله من تاكد اللصوق غير مسلم اقول لاى مانع من تاكد اللصوق فوق الاتحاد بين الشيئين ذاتا و
حكما وليس وراء عبادان قرية **قوله** غير مسلم ايضا الا ان الخ الظاهر انه اراد صاحب الفرائد ان
الواو اينما كانت لكونها في الاصل للعطف ينبئ عن الاثنينية والمغايرة وهيئة التركيب التوحيد
وضعت للاتحاد الذاتي فكيف يتصور ان يستفاد من احدهما معنى الاخر ويؤيد هذا انهم عللوا
عدم جواز قيام المفعول معه مقام الفاعل بانه بدون الواو لا يكون مفعولا معه ومعها لا يقع
قيامه مقام الفاعل لان الواو اصلها العطف وهي دليل الانفصال والفاعل كجزء الفعل
قوله فاذا كان المراد منها الوصل فيفيد تاكيد الاتحاد الحاصل الى اقول الوصل في الواو

متقابل الفصل والانقطاع لا بمعنى الاتحاد حتى يفيد دخوله على الصفة اتحادا على اتحاد فيتاكد الاتحاد الحاصل قبلها **قوله** اما عن الاول الى قوله غير مسلم انتجير بان معنى كون الواو لتفصل الاول من الثاني انها تدل على انهما امران متغايران متفاصلان حتى لا يلزم تخلل العاطف بين الشيء ونفسه وهذا لا ينافي كونها جامعة بينهما بل يصححه **قوله** فاذا توسطت بين الشيئين المجتمعين الخ لا خفاء في انها لا تتوسط بين شيئين يتصفان بالاجتماع قبل توسطها حتى تفيد تاكيد الاجتماع بل اتصافهما بالاجتماع انما هو بعد توسطها **قوله** وليس كذلك بل لا فرق بينهما الا في الاعتبار اقول المراد بالصفة ههنا الصفة النحوية لا المعنوية ولا شك ان الحال والصفة النحوية متباينان تباينا كليا لاختلافهما في الحقيقة واللوازم اما الاول فلان النعت تابع يدل على معنى في متبوعه دلالة مطلقة والحال ما يبين هيئة الفاعل من حيث انه فاعل او المفعول من حيث انه مفعول واما الثاني فلان الحال قيد لعامله وقسم من المنصوبات والنعت معرب باعراب سابقه من جهة واحدة فشتان ما بينهما بحيث لا يتراءى ناراهما فلا شيء من الحال بصفة ولا شيء من الصفة بحال على ما هو مرجع المباينة الكلية بين الشيئين من صدق السالبتين الكليتين من الجانبين كما تقرر في محله وما ذكر من التنوير فلا يدل على ما ذكر لانها اذا تقدمت انسلخت عنها معنى الوصفية وانقلبت حالا الا يرى انا اذا قلنا زيد المنطلق تعين المنطلق للخبرية فاذا قدم وقيل المنطلق زيد تعين للمبتدائية وهذا لا يدل على ان لا فرق بين المبتداء والخبر الا في الاعتبار **قوله** للتنبيه على ان معنى الحال والصفة لا يفترقان الخ قد عرفت انهما يفترقان اي افتراق **قوله** في الهامش واذا صح فليصح ذلك اذ لا فرق بينهما بل بينهما فرقان لوجود ما يصلح ان يكون ذا الحال في قولنا جاءني رجل ومعه اخر وهو رجل الكوفة فاعل او بخلاف قولنا ان رجلا زايد سيد لسعيد اذ لا فاعل في هذا التركيب ولا مفعول حتى يقع ذا الحال **قوله** فالحمل على الوصف اولى وهذا مناقض لما تقرر من ان مرجع النفي والاثبات في الكلام المقيد هو القيد فلا يكون المقصود بالافادة كونهم ثلثة بل كونهم ثلثة موصوفة بكون رابعهم كلبهم **قوله** انه مجاز عنه بطريق اطلاق الاسم الجزء على الكل بل بطريق اسم الجزئي على الكلي الصادق عليه اذ ليس المقصود ايقاع الفعل في مجموع اجزاء المستقبل بل المقصود ايقاعه فيما يصدق عليه انه مستقبل فيصدق على كل يوم من الايام المستقبلة فيدخل فيه الغد دخولا اوليا **قوله** فظهر ما في كلام من قال ان في كلام البيضاوي فيما يستقبل اشارة الى ان ليس المراد الغد بعينه بل المستقبل من التسامح

اقول

اقول ان الدلالة من الارادة فاما ان يراد الغد بعينه ويكون شموله لما سواه باعتبار دلالة النص او يراد الزمان المستقبل مطلقا فيدل على الغد بخصوصه بطريق الدخول الاولي واما ارادتهما معا فمحال وفي كلام البيضاوي اعني قوله فيما يستقبل لا شك انه اشارة الى المراد بالغد فظهر ان لا تسامح في كلام ذلك القائل وانه دقق واجاد

في سورة الفتح

قال الله عز وجل في سورة الفتح ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر الاية جعل صاحب الكشاف الفتح علة للغفران والبيضاوي جعل الغفران علة للفتح فلا بد من المخالفة من وجه وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان ما يترتب على فعل الفاعل المختار ان كان ترتبه عليه بطريق الاتفاق والافضاء من غير ان يكون هناك اقتضاء وسببية تسمى اللام الداخلة عليه لام الصيرورة والعاقبة وان كان هناك سببية واقتضاء في نفس الامر من غير ان يكون حاملا للفاعل عليه وباعثا له تسمى تلك اللام لام التعليل ويحمل كل منهما على ما يترتب على افعاله تعالى بالاتفاق كما في قوله وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا حيث قال البيضاوي في تفسير هذه الاية ان اللام للعاقبة او التعليل باعتبار تضمين معنى الخذلان انتهى وان كان مع ذلك حاملا عليه وباعثا له واقداما على ذلك الفعل تسمى لام الغرض ولام العلة الغائية ولا يجوز دخوله على ما يترتب على افعاله تعالى خلافا للمعتزلة على ما بين في محله اذا تمهد هذا فنقول الفتح الظفر بالبلدة عنوة او صلحا بحرب او بغير حرب ويتضمن الجهاد مع الاعداء فان لم يعتبر التضمين لم يصح بظاهره جعل هذه اللام واحدا مما ذكر اذ الفتح والظفر بالبلدة لا يفضي الى غفران الذنوب ولا يقتضيه في نفس الامر فضلا عن ان يكون الغفران باعثا له تعالى عليه فصاحب الكشاف جعل اللام اولا للغرض على ما هو مذهبه وجعل العلية والغرضية لمجموع ما عدد من الامور الاربعة وهي المغفرة واتمام النعمة وهداية الصراط المستقيم والنصر العزيز كانه قيل يسرنا لك فتح مكة ونصرناك على عدوك لنجمع لك بين عز الدارين واغراض العاجل والاجل وجوز ثانيا كون اللام للتعليل باعتبار تضمين الفتح معنى الجهاد والمحقق البيضاوي لم يلتفت الى الاول لابتنائه على مذهب الاعتزال المجزوم بالكذب واشار الى التسببية باعتبار تضمين معنى الجهاد حيث جعل علة للفتح من حيث انه مسبب عن الجهاد ولم يقتصر على تضمين معنى الجهاد بل ضم اليه تضمين معنى السعي في اعلاء كلمة الله و تكميل النفوس الناقصة وتخليص الضعفاء عن الظلمة ليظهر سببيته الفتح لكل واحد من الامور الاربعة المتعاطفة وبما ذكرنا ظهر ان من قال ان المراد قصد الرد على الزمخشري حيث جعل فتح مكة

علة للمغفرة ثم اعترض عليه بان فيه بحثا اما اولا فلان التعليل الذي ذكره المصنف لا يفيد الا علية الفتح للمغفرة كما هو له واما ثانيا فلان افعال الله لا يعلل بالغرض على مذهب اهل الحق بل هي للصيرورة والعاقبة او للتشبيه مدخولها بالعلة الغائية في ترتبه على متعلقها فكان تعبير الزمخشري اوفق للمذهب الحق واما ثالثا فلان العلة الغائية لها جهتان علية ومعلولية على ما تقرر فلا لوم على من نظر الى الجهة المعلولية لظهور صحته انتهى كلامه فقد بعد عن المرام ولم يتفطن بما هو مقصود الشيخين في هذا المقام لما عرفت مما ذكرنا ان ما رد على الزمخشري بل اختار المصنف احد توجيهيه واعرض عن الاخر لا بتنائه على مذهبه وعرفت ايضا انه اذا لم تكن اللام على حقيقتها لا يتعين كونها للصيرورة والعاقبة بل يحمل على التعليل ان امكن كما صرح به المصنف في تفسير قوله تعالى ليقولوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا من ان اللام للعاقبة او للتعليل باعتبار التضمين كما نقلناه انفا واذا لم يكن مقصود المصنف الرد على الزمخشري للمذهب الحق على ما ذكره لم يكن فيه لوما عليه في نظره الى الجهة المعلولية ثم ان اوفقية تعبير الزمخشري للمذهب الحق بناء على الظاهر والا فهو في الحقيقة اوفق لمذهبه لانه نبه على ان صدور الفتح عنه تعالى انما هو لاجل ما ذكر من اجتماع الامور كما اشار اليه بقوله فكانه قال يسرنا لك الفتح لنجمع لك الخ بخلاف التعبير الثاني الذي اختاره المصنف فانه يفيد ان الفتح باعتبار ما تضمنه من الجهاد سبب في نفس الامر ومقتض له من غير ان يكون تلك الامور باعثة له وحاملا عليه على ما اشار اليه بقوله من حيث انه مسبب عن الجهاد الخ وشتان ما بينهما فتأمل عن استبعاد

هذه تحريرات وتعليقات متفرقة للوالد المرحوم ابن الصدر

في سورة النباء

ونقل عن بعضهم الجواز استدلالا بقوله تعالى ۝ وما ارسلناك الا كافة للناس ۝ اقول ههنا قصة نقلها العلامة تقي الدين في شرح مغني اللبيب عن القاضي ابو سعيد العقباني وهي انه قال اجتمعت بمراكش مع يهودي يشتغل بالعلوم فقال ما دليلكم على عموم رسالة نبيكم قلت قال عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود فقال هذا خبر احاد فلا يفيد الا الظن والمطلوب في المسألة القطع فقلت قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس فقال هذا لا يكون حجة الا على من يقول بصحة تقديم الحال على صاحبها المجرور بالحرف وانا لا اقول بصحته قلت دليل عموم رسالته عليه السلام

السلام في غاية الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور من ذلك كتبه عليه السلام الى القياصرة والاكاسرة وملوك الحبشة يدعوهم الى الاسلام واجماع الامة المعصومة على ذلك فقول للملعون المطرود ان يقول ان كتبه عليه السلام الى الملوك ايضا من قبيل خبر الاحاد وان منع قطعيته ذلك الاجماع والظني لا يفيد وانا اقول الدليل على عموم رسالته عليه السلام قوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا فانه نص فيه فلو احتج به لبهت الذي كفر على ان ما ادعاه اللعين من الحصر في قوله لا يكون هذا حجة الا على من يقول بصحة تقديم الحال على صاحبها المجرور بالحرف باطل لانها اذا جعلت صفة لمصدر محذوف او حالا من الكاف كما ذهب اليه الزجاج لتم الاحتجاج لوضوح الامر كالسراج

المتفرقات في النحو

قوله لان الغرض من تدوين علم النحو ان يعرف الخ وتوضيحه ان العلوم الالية غايتها ليست حصولها انفسها بل حصول غيرها فالغرض من تدوينها تحصيل تلك الغايات وبينوا كيفية تحصيلها من تلك العلوم بجعل مسائلها لكونها كلية كبريات للصغريات السهلة الحصول فيستنتج ما هو الغاية والغرض منها ولما كانت غاية النحو والغرض من تدوينه معرفة احوال الكلم في التركيب كان استخراج تلك الاحوال وتحصيلها موقوفا على جعل مسائل النحو كبريات لصغريات محمولاتها موضوعات تلك المسائل وموضوعاتها جزئيات تلك الموضوعات فنقول مثلا زيد في ضرب زيد فاعل وكل فاعل مرفوع ثم نبين بعض المقدمتين فنقول اما الكبرى فلانها مسألة نحوية مبنية في النحو واما الصغرى فلصدق التعريف المذكور في النحو للفاعل عليه وهو ما اسند اليه الفعل الخ فالمقصود من ايراد تعريفات موضوعات المباحث تلك الصغريات السهلة الحصول بطريق الاستدلال من ثبوت الحد على ثبوت المحدود فمعرفة تلك الاحوال التي هي الغاية تتوقف على تلك الصغريات لكونها احدى مقدمتي دليلها وتتوقف معرفة تلك الصغريات على هذه التعريفات الموردة في عنوان كل بحث فلو اخذ في تلك التعاريف تلك الاحوال للزم الدور وهو من افحش معايب التعريف ولما كان استحالة الدور باعتبار لازمه الذي هو تقدم الشيء على نفسه صرح به الشارح قصرا للمسافة

قوله اي ما ينبغي ان يكون المبتدأ عليه اذا لم يمنع **كافيه** واصل المبتدأ التقديم

مانع التقديم لفظا الخ يريد ان اصالة التقديم المنبئة عن جواز التاخير انما هو بحسب

اللفظ واما من حيث المعنى والملاحظة فانهما قدم فى الملاحظة حال الحكم كان هو الموضوع لان مدلول القضية صريحا هو اتحاد الامرين فلا يتمايز الموضوع عن المحمول الا بكونه مقدما فى حال الملاحظة بمعنى التركيب على ملاحظة معنى المحمول وان كان مؤخرا فى العبارة هذا ما ذهب اليه البعض وبنى عليه الشارح كلامه الا ان التحقيق بالقبول الذى حققه بعض الفحول هو ان الحكم فى القضية الحملية الموجبة ليس بالاتحاد بين الموضوع والمحمول من غير تعيين المتحد والمتحد معه حتى لا يتصور الفرق بينهما الا بالتقدم والتاخر فى الملاحظة والتصور والا لم يكن بين القضية وعكسها فرق بحسب المعنى وهو باطل بدليل صحة الاستدلال من صدق الاصل بل الحكم فيها انما هو باتحاد الموضوع بالمحمول وهذا وان كان مستلزما لاتحاد المحمول بالموضوع ايضا الا انه يغايره بحسب المفهوم فالموضوع ما حكم باتحاده بامر اخر وذلك الامر هو المحمول سواء قدم او اخر من غير شرك الى ذلك ملاحظة فقولك زيد قايم وقايم زيد فان الموضوع فى كلتا الصورتين هو زيد بحالة انك حكمت فيهما باتحاد زيد بالقيام لا باتحاد القيام بزيد وان كان هذا لازما من ذلك ولو اردت ان تجعل القايم موضوعا قلت قايم زيد اوزيد است قائم فالفرق بين الموضوع والمحمول ليس بمجرد التقدم والتاخر فى الملاحظة بل بانه وضع وحكم باتحاده معه فالمتحد والمتحد معه متعين فى هذا الاعتبار بخلاف ما اذا كان الحكم بالاتحاد بينهما وشتان ما بينهما

في الكافية

قوله ولما كان الفعل دالا على معنى فى نفسه باعتبار معناه التضمنى الخ يريد ان المراد بالدلالة فى التعاريف الثلثة اعم من المطابقية وكذا المعنى اعم من المدلول المطابقى والتضمنى بدليل انهما اخذا فى وجه الحصر كذلك والا لما صح جعل القسم الاول فيه شاملا للفعل لكونه بمدلوله المطابقى غير مستقل بالمفهومية كالحرف لدخول النسبة الحكمية التى هى معنى حرفى فيه لكونه من المستقل وغير المستقل غير مستقل كما ان المركب من الداخل والخارج خارج فان قلت هذا منقوض بالمجمول العدولى كاللاحى واللاجماد والا لما صح الحكم به قلت اذا كان عدم استقلال غير المستقل الماخوذ معه كان المجموع المركب منهما ايضا مستقلا لعدم احتياجه الى الخارج كالمركب من الجوهر والعرض القائم به فانه جوهر لعدم احتياج المجموع فى قيامه الى امر فهو قائم بذاته وقد صرحوا به فالمراد ان المركب من المستقل وغير المستقل الذى

يكون

يكون عدم استقلاله لا باعتبار ذلك المستقل بل باعتبار امر خارج يكون غير مستقل والفعل ليس كذلك لان عدم استقلال النسبة الماخوذة فى مفهومه باعتبار الفاعل الخارج عن مفهومه وان كانت النسبة اليه داخلة فان قلت بعد تعميم الدلالة فهذه الحدود يصدق حد الحرف على الفعل باعتبار معناه المطابقى فانه بذلك الاعتبار كلمة دلت على معنى فى غيره قلت لما اريد بالدلالة فى وجه الحصر الدلالة فى الجملة كان السلب الماخوذ فى مقابله سلبا كليا فالمعنى اما ان تدل باى دلالة كانت على معنى فى نفسها او لا تدل اصلا على معنى فى نفسها فالحد الخارج من التقسيم للحرف هو انه كلمة لا تدل على معنى فى نفسها اصلا فلا يصدق على الفعل لدلالته فى الجملة ولو تضمنا على معنى فى نفسه فلا بد من تنزيل الحد المذكور للحرف على هذا الحد الخارج من التقسيم كما اشار اليه المص ايضا بقوله وقد علم بذلك فان قلت الفعل كما يدل على معنى فى نفسه باعتبار معناه التضمنى الذى هو الحدث كذلك دال عليه باعتبار معناه التضمنى الذى هو الزمان فيصدق عليه باعتبار هذا المعنى التضمنى انه يدل على معنى فى نفسه غير مقترن باحد الازمنة لعدم اقتران الزمان بالزمان قلت على محاذاة ما ذكرنا فى الدلالة ان المراد بالاقتران الماخوذ فى وجه الحصر فى التقسيم الثانى هو الاقتران فى الجملة ولو باعتبار معناه التضمنى فالمراد بسلب الاقتران فى القسم المعدم محو ان لا يقترن له معنى ما بالزمان اصلا فحد الاسم الخارج من التقسيم هو ما دل ولو تضمنا على معنى مستقل بالمفهومية غير مقترن اصلا باحد الازمنة والفعل مقترن به فى الجملة ولو باعتبار الحدث لا يقال هذا المعنى التضمنى الذى هو الزمان غير مقترن اصلا لانا لا نقول لما اريد بالاقتران الاقتران فى الفهم ومرجعه الى الدلالة فيكون حاصل التعريف انه يدل على معنى فى نفسه ولا يدل على الزمان اصلا والفعل يدل عليه فلا يصدق التعريف عليه فافهم وبقى بعد خبايا فى زوايا المقام تركناها مخافة الاطالة فى الكلام

في النحو

قوله فينبغى ان يدخل الاسم ليفضى معنى الفعل اليه لعلك تقول كون حرف الجر للافضاء المذكور لا يقتضى دخوله على الاسم فلم لا يجوز ان يدخل الفعل ويفضى معناه الى الاسم كهمزة الافعال المعدية له الى المفعول به والجواب ان المطلب خطابى ومدار الامر على المناسبة كما ذكرت وان امكن عقلا لكن المناسب اللايق على محاذات الافضاء الحسى ان يكون

المفضى في جانب المفضى اليه لا في جانب المفضى بل لا معنى لايصال الشئ الى ما لم يصل الموصل
بنفسه اليه وقصة الهمزة لا اصل لها لان الفعل المجرد بعد دخولها ينقلب الى معنى يقتضى بذاته
الافضاء الى المفعول به بواسطة الهيئة الحادثة بزيادة الهمزة فالهمزة ليست بداخلة على
الفعل بل داخلة فيه مع ان تجرد الاولوية والمناسبة كاف فيما ذكره كما يدل عليه قوله
فينبغي على انه يمكن ان يقال المراد بالاسم في قوله الى الاسم هو الذي تدخل عليه حرف الجر كما
يدل عليه تعريف حرف الجر في باب الحرف بما وضع للافضاء بفعل او معناه الى ما يليه
فالمراد ان حرف الجر للافضاء معنى الفعل الى مدخوله فلو دخل غيره يلزم حذف وضعه
على وزان ما يجئ في وجه عدم كون الفعل مسندا اليه فتدبر وهذا فلا ينبغي فينبغي ان يجب فيجب
قوله واما الاضافة اللفظية فهي فرع الخ هذا انما يحتاج اليه على ما ذهب اليه القوم حيث
ليسوا اليه على ما ذهب اليه بعضا بل بن بتقدير حرف الجر في الاضافة اللفظية وزعموا
انحصار المجرور بغير حرف فيها واما على ما زعمه المصنف فلا حاجة اليه بعد ما عرف المضاف
اليه بقوله كل اسم نسب اليه شئ بواسطة حرف الجر لفظا او تقديرا قسم الاضافة بتقدير
حرف الجر الى معنوية ولفظية وصرح به في شرحه ايضا ثم ان قوله بان يختص بما يخالف
مع ما يخالف الفرع ما عطف عليه من قوله او يزيد عليه بيان للمخالفة المنفية لا لنفيها وحاصله
ان الفرع ينبغي ان يخالف الاصل اصلا لا المخالفة على نحو الاختصاص بالذي يخالفه ما يختص
به الاصل ولا على نحو الزيادة على الاصل بازيم القبيلتين فان التوسعة في الفرع فرية له على
الاصل وهذا انما يتحاشون عنه

في وحده لا شريك له

واعلم ان قولنا وحده اذا اجرى على الله بان يجعل في الكلام حالا منه يرد على معنيين احدهما
ان يراد منه منفردا غير مشفوع بغيره وحاصله يرجع الى معنى قولها خاصة وفقط كما في قوله
تعالى واذا ذكرت ربك في القران وحده اي غير مشفوع بالهتهم وكما في قوله تعالى واذا
ذكر الله وحده اشمأزت الاية اي خص بالذكر دون الهتهم وكما في قوله تعالى قالوا اجئتنا لنعبد الله
وحده اي لنخصه بالعبادة دون الهتنا وهو بهذا المعنى وصف غير لازم له تعالى بحيث لا ينفك
عنه بل قد يجب ان ينفك عنه الوحدة بهذا المعنى كما في الطاعة فانه يجب فيها ان يشفع به الرسول
واولوا الامر بحكم اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فهو بهذا المعنى يكون حالا

منتقلة

منتقلة وثانيهما ان يراد منه منفردا بمعنى منزها في ذاته عن انحاء التعدد والتركيب والمشاركة
في الحقيقة وخواصها المقتضية للالوهية كما في قوله تعالى وبدا بيننا وبينكم العداوة و
البغضاء ابدا حتى تؤمنوا بالله وحده اي تؤمنوا به واحدا لا شريك له لا ان تخصوا الايمان
به دون غيره اذ يجب في الايمان به ان يضم اليه الايمان بالرسل وما ثبت مما يجب ان يؤمن به
والا لكان اليهود والنصارى الذين يقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض مؤمنين وقد قال الله
تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسله بهذا المعنى وصف لازم له تعالى لا ينفك عنه
بحال فتكون حالا موكدة ومما حققنا ظهر وجه صحة قول اكمل المحققين الشيخ اكمل الدين ان
وحده في قول من قال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له يجوز ان يكون حالا منتقلة
وموكدة وهي اولى انتهى وانه لا يرد عليه ان المنتقلة يلزمها ان يكون وصفا غير
لازم وان المؤكدة يلزمها ان يكون وصفا لازما وهما متنافيان وتنافي اللوازم
يستلزم تنافي الملزومات فكيف يجوز كونه منتقلة ومؤكدة ووجه عدم الورود
انه لم يرد به معنى واحد في كلتا الحالتين بل اريد به على تقدير كونه منتقلة المعنى الاول
وعلى تقدير كونه مؤكدة المعنى الثاني فمعناه على الاول اشهد ان الالوهية منحصرة في الله تعالى
خاصة غير مشفوع به غيره وعلى الثاني معناه اشهد ان الالوهية منحصرة في الله واحدا لا شريك
له واما وجه اولوية المؤكدة فهو انها مناسبة لمقام التوحيد المقتضي لمزيد التقرير
والتاكيد سيما وقد شفع بقوله لا شريك له فان الظاهر انه تاكيد لقوله وحده او بدل
منه او بيان له ولقد سمعنا ان جماعة من الفضلاء خدروا في هذا المقام وتبينوا
المرام ولكن لم يصل الينا بعد شئ مما افادوا فلعلهم احسنوا واجادوا والله الملهم
للصواب واليه المرجع والماب

ومن فوائده رحمه الله

ولي بعد تامل في مسئلة فقهية وهو ان الحائض يجب عليها القضا في صوم رمضان
فان صوم رمضان اما ان يجب فلا يجب القضاء اذ القضاء بعد الوجوب فان وجب فينبغي
ان يثاب عليه اذ الواجب عندهم ما يستحق فاعله الثواب مع ان صوم الحائض في
رمضان ليس بصحيح شرعا فضلا عن ان يثاب عليه وكانه مبني على الفرق بين وجوب
الفعل ووجوب الاداء والله اعلم

في فتاوى البزازية

من دخل البئر ويخرج الدلو فله درهم بكسر الجيم يستحق الدرهم اذا اخرجه وبالضم لا يستحقه
اخرجه او لم يخرجه وبالفتح يستحقه سواء اخرجه او لم يخرجه اقول في صورة الكسر
يكون مجزوما معطوفا على الشرط فيقع الجزاء عند وقوعه وفي صورة الرفع يكون
الواو للحال فلا يكون استحقاق الدرهم متعلقا به فوقوعه وعدمه سيان بالنسبة
الى الجزاء وفي صورة الفتح يكون المضارع منصوبا باضمار ان فيكون لام التعليل
محذوفا وحذف حرف الجر من ان وان قياس والواو للعطف على علة محذوفة اى
من دخل البئر ليشرب وليخرج الدلو فله كذا فيكون المعلق عليه دخول البئر للشرب
واخراج الدلو فقد تحقق فيقع الجزاء

قال صاحب الوقاية في تصوير حيلة اسقاط شفعة الجوار ولا في ما بيع الا ذراعا من
طول حد الشفيع واعترض عليه صاحب الدرر بان الواجب ذراع بالرفع والنصب سهو
من قلم الناسخ والناظرون فيه افترقوا الى موجه ومجيب **واقول** في توجيه الاعتراض ان
التركيب مما تجب ان يعرب فيه المستثنى على حسب العوامل لان مداره على استقامة المعنى
لا على عدم الايجاب وما نحن فيه كذلك لجواز اشتراك جميع اجزاء الدار مثلا في تعلق البيع
بها ومخالفة مقدار ذراع اياها فيصح ان يثبت الحكم على سبيل العموم فالتركيب من قبيل
قرى الا يوم كذا **فان قلت** للتفريغ شرط اخر وهو عدم ذكر المستثنى منه وههنا مذكور لان
في بيع ضمير راجع الى ما الموصولة او الموصوفة **قلت** كلمة ما عبارة عن الصورة والعائد محذوف
وحذف العائد مغتفر والتركيب من قبيل التقدير فيما تعذر او استثقل والمعنى لا شفعة في صورة
بيع فيها الا ذراع فذراع قايم مقام الفاعل واما جعل كلمة ما عبارة عن المكان واسناد بيع
الى ضمير راجع اليه حتى يصير الكلام موجبا تاما يجب فيه النصب كما جنح اليه بعض فضلاء
دمشق واستحسنه مجيبا عن طرف صدر الشريعة فيرد عليه اما اولا فلان نسبة
الشفعة نفيا واثباتا الى المكان والقول بان في المكان الفلاني شفعة او لا شفعة في
مكان كذا مما يمجه الفطرة السليمة واما ثانيا فلان استثناء الذراع عن المكان بلا ملاحظة
تعدد واجزاء واعتبار نسبة الفعل الى تلك الاجزاء لا يصح لوجوب تعدد المستثنى منه
ودخول المستثنى فيه لولا الاستثناء فالمعنى لا شفعة في مكان بيع جميع الاذرع منه الا

مقدار

مقدار ذراع فعلى تقدير كون ما عبارة عن المكان لا بد وان يعتبر المستثنى منه محذوفا وهو
جميع اجزاء المبيع فالعائد ايضا محذوف والتركيب من قبيل الشهر الذي قرى الا يوم
كذا شهر مبارك اى قرى جميع ايامه وقد اعترف هذا الفاضل بما قلنا حيث قال في الرد
على من قال بعدم التعدد ههنا فيما قبل الا كيف يدعى عدم التعدد والحال انه يجوز
بالاجماع ان تقول بعتك الارض الا ذراعا منها فكانك قلت بعتك جميع الارض
الا ذراعا واحدا وقد بين ذلك الشارح صدر الشريعة ومنهم من وجه الاعتراض بما حاصله
ان كلمة الا ههنا صفة بمعنى غير لتعذر حملها على الاستثناء لانتفاء تعدد المستثنى
منه حسا وحكما ويرد عليه ان التعدد ههنا ثابت حسا وحكما اما حكما فلصحة قولنا
اشتريت هذه الدار نصفها او ثلثها او ربعها كما يصح اشتريت الجارية نصفها او ثلثها
واما حسا فلان التعدد الحسي ليس ما يكون التعدد لكونه من الاضافات لا يمكن ان يحس
بل لا يحس الجواهر ايضا لان المحسوس بالحقيقة انما هو الكميات والكيفيات كالالوان
والسطوح من جوابه بل معنى التعدد الحسي ان يكون هناك موجودات متعددة مدركة
بمعونة الحس ولا شك ان الارض كذلك اما على مذهب المتكلمين فلانها مركبة من الجواهر
الفردة فلها اجزاء ومفاصل بالفعل موجودة بوجودات متغايرة ومغايرة لوجود
الكل كما هو شان المركبات الخارجية واما على مذهب الحكماء فلان البسائط عندهم
وان لم يكن ذا اجزاء ومفاصل بالفعل بل متصلا واحدا في نفس الامر الا ان الارض التي
عندنا ليست بصرفة فانها لا يرى لكونها شفافة بل مخلوطة بالماء والهواء فهي مركبة من
اجزاء موجودة بالفعل على ان الاجزاء الجسم المتصل عندهم نحوا من الوجود بدليل وقوعها
موضوعا في قضية موجبة صادقة كقولنا بعض الجسم ابيض وبعضه اسود وصدق الموجبة
يستلزم وجود الموضوع فلها نحو من الوجود لا ينافي الاتصال النفس الامري وهو الوجود
بوجود الكل وهذا النحو من الوجود كما يكفي في صدق الموجبة يكفي في صحة الاستثناء وتمام
تحقيق ذلك في حواشي التجريد وقال الموجه المذكور اعتذر صاحب الدرر عن صاحب الوقاية
بما هو ابلغ في التشنيع بان جعله سهوا من قلم الناسخ انتهى ووجهه ان في جعله سهوا
من قلم الناسخ اشارة الى انحطاط فاحش لا يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل فان صدر
فانما يصدر بالاضطرار ممن لا شعور له ولا اختيار كالقلم سيما في يد الناسخ الذي مطمح

نظره النسخ ونقل النقش الكتابي وقد صرح بهذا في حواشي الشمسية ووجه الابلغية
ان ترك التصريح بنسبة السهو اليه والعدول الى ما ذكر فن من البلاغة لان الكناية
ابلغ من التصريح فلا يرد ان الاعتذار المذكور من باب سلوك الادب مع العلماء فهو
ابعاد عن التشنيع الى الغاية لانه يحيلون السهو من قلم الناسخ نفسه فكيف يدعي
ان الاعتذار بذلك ابلغ في التشنيع انتهى اذ سلوك الادب لا ينافي التشنيع بهذا الوجه
بل يحققه تبصر ومما يقضي منه العجب ولا يوجد له المنشاء والسبب ان الموجه المذكور
جعل الا ههنا صفة بمعنى غير مع انه لا شيء ههنا يصلح للموصوفية وغير هذا في كلامه عجائب
ينبغي ان يرقم باقلام الارواح على الواح الاشباح سوده بالاستعجال العبد الجاني محمد امين
الشرواني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي فضل العالمين على العالمين، وهداهم سبيل الرشاد، وكرمهم بسلوك
سبيل النجاة في معرفة المبداء والمعاد، ثم الصلوة والسلام الاتمان على من دفع الحجب الرقايق
عن وجه جمال الحقايق وعلى اله وصحبه ما انبت زهر في الربى وفاح الشقايق وبعد فيقول
الراجي عفو ربه الصمداني محمد امين بن الصدر الشرواني الشهير بملا زاده، حفظهما الله
عن موجبات الندامة، هذه نبذة من الحقايق وزبدة من الدقايق يتعلق بتحقيق المبداء
والمعاد والله الهادي الى سبيل الرشاد، فاقول متوكلا على الله، ومستعينا بلطف الاله
قال عز من قائل، افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون، وقال تعالى ايحسب
الانسان ان يترك سدى، فالانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى هو وان لم يكن
ازليا لكنه ابدي ووطنه الاصلي بساط القربة وهو في عالم الشهادة في الغربة فان حقيقة
الانسان ليس هذا الجوهر المحسوس والبدن الملموس بل هي لطيفة ربانية نورانية روحانية
سلطانية خلقت في عالم اللاهوت في احسن تقويم ثم ردت الى الابدان كما قال تعالى
لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين، اي الى عالم الابدان الذي
هو اسفل في نظام سلسلة الوجود لان اولها جوهر عقلي ابداعي كما قال عليه السلام
اول ما خلق الله العقل، وهو المراد من النور والقلم المذكورين في الحديث ايضا وهناك
الوجود والنور في غاية الشرف والكمال ثم تنزل منها اخذا في النقصان الى ان يبلغ

غايته وهو عالم العناصر والابدان المسمى بعالم الملك والشهادة وتلك اللطيفة
هي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب الا انها لما كانت في اصل الفطرة ناقصة
مستعدة لاكتساب كمالاتها اللائقة بها بواسطة القوى الجسمانية والالات الجسدانية
ارسلت مع راس مال العقل للتجارة الى عالم الغربة والابدان لتتم بتحصيل كمالاتها
فترجع الى الوطن الاصلي سالما غانما وتتمكن في عالم اللاهوت في مقعد صدق عند مليك
مقتدر وقليل ما هم فان الاكثرين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا
مهتدين فالبدن بمنزلة المركب والالة وتعلقه به بواسطة الروح الحيواني الذي هو
بخار لطيف يتكون من لطيف الاغذية ومحله القلب الصنوبري ويفيض عليه القوى الحيوانية
فينبعث منه ويسري حاملا لتلك القوى الى اعماق البدن بواسطة العروق الضوارب
كالشمع اذا ادير في زوايا البيت ثم ان تعلقه بالبدن ليس تعلقا حلوليا او اتحاديا بل
تعلق التدبير والتصرف كتعلق الملك بالمملكة الا ان هذا التعلق لما كان في هذه النشاة
راسخا ومستمرا شبيها بالاتحاد انصبغ الروح بصبغ المادة وتكدر بالكدورات البشرية
وتلوث بالقاذورات الجسمانية ومال الى اللذات العاجلة والشهوات الفانية كما قال
تعالى زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة
والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الحيوة الدنيا والله عنده حسن الماب فنسي
الروح وطنه ولقاء محبوبه الحقيقي بهذا الانهماك كما قال اليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم
هذا، وقال، ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي ولم نجد له عزما، فبعث الله رسلا مبشرين و
منذرين ومذكرين لهم انهم اليه راجعون كما قال وذكرهم بايام الله، اي ايام وصال الله فافترق
الناس فرقتين فرقة اجابوا داعي الله وامنوا برسوله وهم الذين لم ينطفئ نور فطرتهم التي
فطر الله الناس عليها لكنهم على طبقات متخالفة حسب تفاوت استعداداتهم وفرقة ختم الله
على قلوبهم وغلبت عليهم شقوتهم وكانوا قوما ضالين قال تعالى يوم ياتي لا تكلم نفس الا باذنه
فمنهم شقي وسعيد، فيجب على العاقل ان يجتهد في تحصيل الكمالات السرمدية والسعادات
السنية لينال الحيوة الابدية فنقول السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس
معرفة بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان وبما صدر عنه من الاثار والافعال
في النشاة الاولى والاخرة وبالجملة بمعرفة المبداء والمعاد المعبر عنها بالايمان بالله واليوم

الآخر ولهذه المعرفة طريقان احدهما طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيهما طريقة اهل
الرياضة والمجاهدات والفرق بينهما ان اهل الطريقة الاولى يعلمون علم اليقين ما يشاهده
اهل الطريقة الثانية بعين اليقين وفوقهما مرتبة حق اليقين التي هي مقام الفناء والاستهلاك
حكي ان الشيخ الرئيس اباعلي بن سينا لما صحب مع قطب العارفين ابي سعيد ابي الخير سأل كل
منهما عما جرى مع الاخر فقال الرئيس يشاهد الشيخ ما نعلمه وقال ابو سعيد يعلم ابن سينا
ما نعاينه ثم ان السالكين للطريقة الاولى ان كان مستندهم في ذلك الادلة السمعية
المستندة الى الوحي او ما ينتهي اليها فهم اهل الشريعة والمتكلمون والا فهم الحكماء المشاؤن
والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا في رياضتهم احكام الشريعة فهم اهل الطريق
والصوفيون وحاصل الطريق الاولى الاستكمال بالقوة النظرية والترقي في مراتبها
المفصلة في الحكمة الرسمية والغاية القصوى من تلك المراتب هي العقل المستفاد
وهي ان تصير النفس مشاهدة بجميع معارفها اليقينية بحيث لا يغيب عنها شيء وذلك
لا يكون الا بعد ملاقات النفس بالمبادي العالية تلاقيا روحانيا واتصالها بالملأ
الاعلى اتصالا عقليا فلا يوجد هذه المرتبة لاحد في هذه الدار بل في دار القرار اللهم
الا للمتجردين عن جلابيب الابدان المنخرطين في سلك المجردات اذ قد يوجد لهم في هذه الدار
لمعات من ذلك كبروق خاطفة وحاصل الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية والترقي
في درجاتها الاربع التي اولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس
الالهية وثانيها تهذيب الباطن عن الملكات الردية كالبخل والحسد والعجب والكبر والرياء
ونقض اثار شواغله عن عالم الغيب وتسمى هذه المرتبة بالتخلية القدسية والملكات
السنية ورابعها ما يحصل لها عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه
بالكلية وهو ملاحظة جمال الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله وما دام العارف
لم يقطع هذه المراتب فهو سائر الى الله فاذا انتهى الى المرتبة الرابعة فقد انتهى سيره
الى الله ويليها درجات السير في الله ومراتبه فانتهاء السير الى الله بمنزلة الوصول
الى ساحل البحر والسير في الله بمنزلة الخوض لجة البحر فالعارف الواصل الى بحر
الحقيقة اذا خاض لجة بحر الوصول لا يزال ينخلع عن القيود البشرية ويرتفع عنه
الغواشي والحجب الجسمانية الى ان يخرج عنها بالكلية ويتخلق باخلاق الله تعالى

فاذا يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا
في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي
يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه
وفائض من لدنه فصار الحق ح بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي
بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فهذه مرتبة توحيد الصفات
ثم بعد ذلك يعاين العارف ان تكثر هذه الصفات وما يجري مجراها انما هو بالقياس
الى الكثرة التي هي اعتبارات وشيونات للذات الاحدية واما بالقياس الى مبدأها
الواحد فمتحدة فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك
سائرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة
للصفات قل هو الله احد وقل الله ثم ذرهم وهذه مرتبة توحيد الذات فليس هناك
واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهذا هو
الفناء في التوحيد ومرتبة حق اليقين ثم النعوت الالهية والاخلاق الربانية غير
متناهية كما قال تعالى لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي
فلا ينتهي السير في الله الا بفناء السائر في بحر التوحيد قال صاحب الفتوحات المكية
بعدما انتهى امر العارف الى انه في كل شيء وظهر له نسمات من مهب بي يسمع وبي يبصر
اراد العارف ان يلقي عصا التسفار ويزيل عنه اسم المسافر فعرف ان الامر لا نهاية له
وانه لا يزال مسافرا انتهى فسافروا تصحوا وتغنموا فربح النفس في هذه التجارة هو تحصيل
كمالاتها العلمية والعملية ليستعد لقرب جوار الملأ الاعلى وخسرانها فقد تلك
الكمالات والتدنس بالاعتقادات والملكات الردية والاعمال القبيحة كما تلتذ النفس
بعد مفارقة الابدان بمطالعة تلك الكمالات وما يحصل لها من القرب بسببها والتمكن
في مقعد صدق عند مليك مقتدر كذلك تتألم باضدادها وما يحصل لها من البعد
والاحتراق بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة وهذا هو المراد باللذات والالام
العقليين اذا تقررت هذه المقدمات فاعلم ان المعاد منه ما هو روحاني وهو معاد
النفس بعد خراب البدن متلذذة او متألمة باللذات والالام عقليين واثبته الحكماء
والصوفية ومحققو المتكلمين وقد ورد اليه الاشارة في كلام رب العزة قال الله تعالى

للذين احسنوا الحسنى وزيادة، وقال: ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء
عند ربهم يرزقون، وقال: فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين، وقال: يا ايتها النفس
المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية، وقال: ورضوان من الله اكبر، ومنه ما هو
جسماني ورد به الشرع واجمع عليه اهل الملل الثلث وشهد به نصوص القران في مواضع
متعددة بحيث لا يقبل التاويل وحقيقته اعادة الروح في عالم المثال الى البدن
المثالي الذي هو بعينه هذا البدن في الاسم والماهية لكن بنشاة اخرى ملكوتية
مغايرة للنشاة الاولى قال تعالى: وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم
فيما لا تعلمون ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون، ثم ان الجنة والنار كل منهما
هو صور الاعمال والاخلاق والاعتقادات اذ ما من عمل من الاعمال صالحات او سيئات
الا ويتمثل في الاخرة بصور مناسبة جسمانية وان كانت اعراضا ومعاني في الدنيا
فان الوحدة الحقيقية محفوظة في الموطنين والجوهرية والعرضية من احكام النشئات
واثار الموطن فالجنة وما فيها من الاشجار والانهار والثمرات وغيرها من الحور والقصور
والغلمان والولدان هي اعمالهم واخلاقهم ومقاماتهم واحوالهم مثلت وصورت
في امثلة متلائمة وصور مناسبة ولهذا يقال لهم انما هي اعمالكم ردت اليكم فيقولون
نعم هذه بضاعتنا ردت الينا قال عليه الصلوة والسلام ان الجنة قاع ليس فيها عمارات
فاكثروا من غراس الجنة في الدنيا فقيل يا رسول الله ما غراس الجنة قال عليه السلام
التسبيح والتهليل وكذا الجهنم وما فيها من دركات النيران والالام وعذاب القبر وما
يشاهد فيها من الحيات والعقارب ليس الا صور الاعتقادات الباطلة ونتايج الاعمال
السيئة وثمرات الاخلاق الردية كانت في الدنيا معاني وعرضا وصارت في الاخرة صورا فهم دايبون
فيها عقبى ودنيا وان جهنم لمحيطة بالكافرين الا انهم لا يتالمون بها لكثافتهم وغلظ حجابهم
وفرط غفلتهم فان الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وقالوا ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا
نعمل صالحا انا موقنون الا يرى ان من انفتح عين بصيرته وصار في الدنيا من اهل الاخرة بالموت
الاختياري يريهم داخلين في النار وما فيها من انواع العذاب متالمين بصور مناسبة
لما غلب عليهم من الصفات الذميمة فاتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال عز من
قال: الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا،

وقال

وقال عليه السلام الذين يشربون من انية الذهب والفضة انما في بطونهم نارا
وقال عليه الصلوة والسلام الجنة حفت بالمكاره والنار حفت بالشهوات وكذا
الصراط هو صورة الاعتقاد والعمل فان لكل من القوة العقلية والعملية طرف افراط
وطرف تفريط ووسط حقيقي هو الاعتدال والاطراف رذائل والاوساط فضائل
وان الاطراف لها عرض عريض لا يكاد يقف عند حد والوسط الحقيقي سواء كان في الاعتقاد
او العمل واحد ليس الا بل لا يتصور فيه التعدد قال تعالى: وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه
ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله، واستوضح ذلك من الخطوط الواصلة بين كل
نقطتين فانها وان كانت غير متناهية لكن المستقيم منها ليس الا واحدا كما لا يخفى فماذا
بعد الحق الا الضلال فالصراط المستقيم هو صورة هذا الوسط من الاعتقادات
والاعمال لكونه مغمورا فيما بين الاطراف الكثيرة المتشابهة صار الثبات عليه اشق
وصار ادق من الشعر واحد من السيف ولذا قال عليه السلام شيبتني سورة هود
اذ قد امر عليه السلام فيها بالاستقامة بقوله تعالى: فاستقم كما امرت اي في قوله: قل
امر ربي بالقسط، ومن تامل في عجايب ملكه وملكوته وغرايب صنعه تعالى لم يستنكف
عن قبول هذا فان كل ما يتعلق بالاخرة فهو من عالم الملكوت والمثال فان للنفس نشاة
شتى وهي في كل نشاة يختص باثار واحكام بل لجميع الممكنات لها عوالم مختلفة كالوجود
العلمي الاجمالي المسمى بالتعين الاول والتفصيلي المسمى بالتعين الثاني ثم الروحي ثم المثالي ثم
الحسي العنصري وهي وان كانت حادثة في الوجود العيني الحسي الا انها قديمة
باعتبار وجوداتها العلمية الازلية ليس بجعل الجاعل نفوذ فيها باعتبار هذا الوجود
ثم ان النفس تشاهد في كل نشاة صورة تقتضيها تلك النشاة فكما انها تشاهد
في المنام صورا لا تشاهدها في اليقظة كذلك تشاهد عند الانخلاع عن
البدن الحسي والانتقال الى البدن المثالي في عالم المثال امورا لم يكن تشاهدها
في الحيوة فان اصحاب المكاشفات وارباب المشاهدات من الحكماء المتالهين
والصوفية قالوا بين عالم المجردات الروحية اللطيفة المسمى بعالم الملكوت
وبين عالم الموجودات العينية الكثيفة المكتنفة بالقيود والعوارض المسمى بعالم
الملك برزخ يسمى بعالم المثال مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وفيه

موجودات متشخصة مطابقة لما في الخارج من الجزئيات مثالها قائمة بنفسها
مناسبة لما في العالمين المذكورين اما لعالم الملك فلانها صور جسمانية شبحية
مقيدة بقيود شبحية واما العالم الملكوت فلانها معلقة غير متعلقة بمكان
وجهة كالمجردات حتى انه يرى صورة مثالية لشخص واحد في مرايا متعددة
بل في مواضع وامكنة متكثرة كما يحضر ملك واحد في الف مكان كقابض الارواح
ونافخها ومن هذا القبيل حضور بعض الاولياء في زمان واحد في اماكن متعددة
غربية وشرقية في العالم المثالي يتروح الاجساد ويتجسد الارواح والى هذا
العالم اشار سيدنا عليه افضل الصلوات بان لكل شيء ملكا حتى قال عليه السلام
ان لكل قطرة ملكا ينزل معها ثم ان تلك الصور المثالية مجالي مختلفة مثل
المراة والمتخيلة والحس المشترك وسائر القوى الباطنية التي لها نسبة الى العالمين
اذا انقطعت عن الاشتغال بالامور الخارجية العائقة اذ يحصل لها بذلك زيادة
مناسبة الى ذلك العالم كالمتجردين عن العلايق البشرية والكدورات الجسمانية
كالانبياء والاولياء والنائمين والمرضى بل يظهر للانبياء والاولياء في القوى الظاهرة
ايضا حيث حصلت لها تلك المناسبة بسبب الانقطاع عن الشواغل اما يرى
ان النبي عليه السلام كان يشاهد جبرئيل حين ينزل بالوحي والصحابة حوله كانوا
لا يشاهدونه ثم ان لعالم الشهادة بالنسبة الى عالم المثال كحلقة في بيداء على
ما ورد في الحديث فما ظنك بعالم يسعه الجنة التي عرضها كعرض السموات والارض
وباثبات هذا العالم ينكشف لك كثير من الشبهات والامور المستغربة البعيدة من العقول
المقيدة بمقتضيات الحواس المشغولة بمستلذات القوى عن الارتقاء الى هذا العالم فضلا
عما فوقه وبه ينحل ايضا كثير من مشكلات البرزخ والمحشر كظهور الاخلاق والسجايا في القبر
بالصور الحسنة او صورة النيران والحيات والعقارب وكون الاعمال من غير حاجة الى
تاويله بوزن الصحائف وكخلق النار والجنة التي عرضها كعرض مجموع السموات والارض
وقصة معراج الرسول عليه الصلوة والسلام فانه كان بالبدن المثالي ولهذا قالت
عايشة رضي الله تعالى عنها والله ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم وبهذا ايضا
ينحل الشبهة المشهورة وهي انه لو صار مؤمن غذاء الكافر وجزء من بدنه فاعادتهما

غير

غير متصورة ولو وقعت يلزم تعذيب الاجزاء المطيعة والقول بان المحشور هو الاجزاء
الاصلية ولعل يحفظه من ان يصير جزءا اصليا لاخر يدفعه ان الشريعة المحمدية قاضية
بحشر الاجزاء الفضلية لانه امر عليه السلام باجتناب الجنب عن قلم الظفر وازالة الشعر
قبل الاغتسال بل الاكفان ايضا محشورة حتى امر عليه السلام بتجويد الاكفان ووجه
الانحلال ان الانسان كان اولا له نشأة روحانية كما ورد في الحديث خلق الله الارواح
قبل الاجساد بالفي عام ثم حصل له في الدنيا نشاءة عنصرية وهي جامعة لجسمانية
لطيفة وجرمانية كثيفة لان هذا العنصر له صفوة وكدر فما كان من صفوته فهو جسم
ومثال وملكوت وما كان من كدره فهو جرم فالجرم كثيف ظاهر واثر والجسم لطيف
باطن مستور نسبته الى الجرم نسبة اللب الى القشر ولهذا خوطب النبي عليه السلام
في اول الامر يا ايها المدثر ثم ان النفس يحشر في ذلك العالم في بدن جسماني وهو نشأة
جامعة للروحانية والعنصرية ومن احكام هذه النشاءة وخواصها جواز الكون
في مكانين في ان فالمحشور المعاد هو جسمانية جميع الاجزاء الاصلية والفضلية في الاكل
والماكول جميعا ولعل مراد القوم بالاجزاء الاصلية هو هذا الملكوت المعاد لا ما يقابل
الفضلية ثم ان البدن المثالي الجسماني يتغذى وينمو ويعود رطبا طريا بالايمان والعمل
الصالح اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وكلما قوي الجسماني ضعف
الجرماني ويتدرج في الرقة حتى يصير كقشر رقيق نقل عن ابا يزيد البسطامي انسلخت عن جلدي
كما انسلخت الحية وكلما رق الجرماني وضعف يظهر فيه نور الجسماني المثالي الباطن ويتلالا
مشرقا فيه قال الله تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود وقال عليه السلام من كثر
صلوته بالليل حسن وجهه في النهار ولعل مراتب هذه التصفية وغلبة الجسماني على
الجرماني ما كان حاصلا لنبينا عليه السلام حتى كان عليه الصلوة والسلام عديم الظل
فالمؤمن لكون جسمانيته القريبة من الروحانية قويا ورطبا ببركة الايمان والعمل الصالح
صار ذابلا ومستعدا لاي تصرف كان كقضيب رطب يميل تارة ويستقيم اخرى ولا ينكسر
عند هبوب الرياح ولهذا يتعلق ارواح المؤمنين بابدانهم في النشاءة الجامعة للتجرد والتعلق
على سبيل الطوع والاختيار واما الكفار والعصاة فقد قويت جرمانيتهم وغلظت و
كثفت حتى كاد يذوب جسمانيتهم وينعدم ملكوتهم فان اهل الشقا ينفصل منهم ما قد كان

من ارواح القوى الانسانية والصفات الروحانية وتتوفر في نشاتهم صور الاحوال
المزاجية المادية الحاصلة في تصوراتهم واذهانهم والاخلاق الردية التي ترتبت عليها
افعالهم في الدنيا واقوالهم وينضم الى ملكوتهم ومثاليهم وكذا ما تحلل من اجزائهم البدنية
تعاد اليهم ويجمع لديهم بصورة ما فارقهم ولذا ورد ان ضرس الكافر مثل احد وجلده اربعون
ذراعا بذراع الجبار فارواحهم لتبتها وشدتها كما قال الله تعالى ثم قست قلوبهم بعد ذلك
فهي كالحجارة او اشد قسوة لا تقبل التصرف الا بعنف ولا يتعلق في الاخرة بابدانهم الا
بكره وله اسلم من في السموات والارض طوعا او كرها فمثلهم كمثل نبت يابس ينكسر ويتابى
عن تقلبه كيف يراد يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون فالمؤمن
في النشاة الروحانية السابقة كانت خالية عن المعاني الجسمية والخواص الروحانية
وساذجة عن جميع كمالاتها الممكنة فاذا اقارن روحه الجسد في النشاة الدنيا وبه يحصل
له ذوق المعاني والخواص فاذا فارقها ايام البرزخ يحصل له ذوق المعاني الخاصة به الحاصلة
ايام المقارنة ثم اتصل به في النشاة الجامعة اتصالا اختياريا ببركة الايمان والعمل الصالح
فاز باحد الطرفين الحيوة والممات فكانه بجمعه بين التجرد والتعلق حي دائما ميت
دائما فيتنعم جنة الاعمال اعني الحور والغلمان وانواع الاطعمة والاشربة وسائر اللذات
الجسمانية من حظوظ الحيوة وبنعيم جنة الايمان اعني اللقاء وسائر ما لا عين رات ولا اذن سمعت
ولا خطر على بال احد مما لا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين كشاهدة انوار الحق والانغمار
في بحر النور من حظوظ الموت قال عليه السلام لا يلقي احدكم ربه حتى يموت واما الكافر فلعدم
قبوله هذه التصرفات بطوع واختيار لقساوة قلبه ويبسه فهو محروم عن خير الطرفين
قال الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقال ان الله حرمهما على الكافرين وقال
قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فالكافر ليس له نعيم الجنة لعدم حيوته ولا نعيم اللقا
لعدم موته قال الله تعالى فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى وهذا هو الخسران المبين ثم انه
ربما يقرع سمعك لفظ المثل ولا يغرنك تشابه لفظ المثل والمثال فتزعم انهما واحد كلا
فان المثال ما سمعت واما المثل فاعلم ان افلاطون الالهي وحكماء الفرس وغيرهم من المتالهين
والصوفيين ذهبوا الى ان لكل نوع من الانواع الموجودة في عالم الملكوت علويا كان او سفليا
بسيطا او مركبا ربا في عالم النور هو ذات مجردة نورية غير مقيدة بقيود عارضة

لذلك

لذلك النوع قديمة قائمة بنفسها مدبرة لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد وغير
ذلك حتى ان الوان الالوان الكثيرة العجيبة في ريش الطواويس فاعلها رب نوعها وكذا جميع
الهيئات اظلال لاشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الارباب حتى ان رائحة المسك
ظل لهيئته في رب نوعه فان الارباب يفيض عليها من مباديها انوار اخر فائضة ويلزمها
نسب معنوية مختلفة فيظهر صورها في اصنامها الجسمانية والى تلك الارباب اشار سيدنا
كاشف الحقائق عليه افضل الصلوات بقوله اتاني ملك الجبال وملك البحار وتسمى
تلك الارباب مثلا ويكون الرب مثال المربوب في العالم العقلي والمربوب مثال الرب في العالم
العيني فدام احدهما بدوام الاخر وانتفى بانتفائه وهذا ما قاله الصوفية من ان للحق
اسماء تقتضي كل واحد منها مظهرا ومرتبة كلية من العالم فيتجلى فيه ويظهر اثاره عنه
ويسمى ذلك الاسم بالنسبة الى هذا النوع ربا والواجب المطلق رب الارباب ولما كانت
مرتبة الاسماء الالهية دون مرتبة الذات لكونها مقام التفرقة والكثرة قال الله تعالى
ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار ولنقتصر على هذا القدر في هذا الباب لانه
طور وراء طور العقل والعقول قاصرة والعزائم متقاصرة اماتت العلوية من الرسوم
والعادات حتى كاد الانسان يلتحق بالحيوانات فلنورد فصلا في عجائب القلب واعلم
ان ههنا الفاظا تمس الحاجة الى معرفة معانيها وهي اربعة القلب والروح والنفس
والعقل اما القلب فهو يطلق على معنيين احدهما اللحم الصنوبري الذي في تجويفه
دم اسود والثاني لطيفة ربانية روحانية لها تعلق بالقلب الجسماني هو المدرك من
الانسان والمكلف والمخاطب وبها يتميز الانسان عن سائر الحيوانات بل هي حقيقة
الانسان المخلوق في احسن تقويم واما الروح فهو يطلق تارة على هذه اللطيفة وتارة
على البخار الذي ينبعث من ذلك الدم الاسود وينتشر بواسطة العروق الى جميع اجزاء
البدن وفيضان نور الحيوة والحس والحركة والسمع والبصر والذوق واللمس والشم منه
يضاهي فيضان النور من السراج الذي يدار في زوايا البيت وقد اشرنا اليه سالفا
والروح بهذا المعنى يسمى حيوانيا واما النفس فهو ايضا يطلق على امرين احدهما المعنى الجامع
للصفات الذميمة كما قال عليه السلام اعدى عدوك بين جنبيك وثانيهما اللطيفة المذكورة
الا ان لها احوالا مختلفة واوصافا متفاوتة يسمى بكل اعتبار باسم فان النفس اذا سكنت

تحت الاوامر زايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت مطمئنة واذا لم يتم سكونها
وصارت موافقة للقوة الشهوانية تارة ومعترضة عليها اخرى سميت لوامة تلوم صاحبها
عند التقصير في العبادة وان تركت الاعتراض واطاعت بمقتضى الشهوات سميت امارة وقد
يسمى باسماء اخر مثل الملهمة وغيرها باعتبارات شتى فالمسمى واحد ليس الا **واما العقل**
فيطلق تارة على العلوم المدركة باللطيفة المذكورة وتارة على نفس تلك اللطيفة **ثم** ان للقلب
جنودا وبيانه انه لما كان اكتساب الكمالات الانسانية موقوفا على البدن فلا بد من
حفظه بجلب ما يوافقه ودفع ما ينافره فانعم الله عليه لجلب الموافق بجندين باطن
وهو الشهوة وظاهر وهو الانها ولما توقف الشهوة للشيء والنفرة عنه على معرفته انعم
عليه في المعرفة بجندين باطنين احدهما الادراكات الخمس ومنازلها الحواس الخمس وثانيهما
القوى الخمس ومنازلها تجاويف الدماغ وبطونها فاذا علم الموافق اشتهاه واذا علم المنافر
نفر عنه وانبعث نحو دفعه والباعث يسمى ارادة والمحرك للاعضاء قدرة فجميع جنود
القلب كثرتها يرجع الى القدرة والارادة والقوى المدركة الظاهرة والباطنة فلما اصطحب
في الانسان هذه الجنود اجتمعت فيه اربعة اوصاف سبعية تحمله على العداوة و بهيمية
تحمله على الشره والحرص وربانية تحمله على الاستبداد والانسلال عن القيود السفلانية
والاطلاق عن ربقة العبودية وشيطانية تحمله على المكر والخداع فالسعيد من تحررت
نفسه للصفة الربانية فجعل الله تعالى مقصده والدار الاخرة مستقره والدنيا
منزله والبدن مركبه واللسان ترجمانه والاعضاء كتابه وخدمه والحواس جواسيسه
تودي ما تطلع عليه من المحسوسات الى الخازن ثم تعرض الخازن على الملك اعني حقيقة
الانسان فيقتبس منه ما يحتاج اليه في تدبير مملكته ونيل السعادة في اخرته ثم
للقلب اعمال اربعة قبل عمل الجوارح الاول الخواطر والثاني تحرك الرغبة بما خطر بحكم
الطبع وهذا ان لا يؤخذ العبد بهما لانهما ليسا باختياره وهذا هو المراد بقوله عليه السلام
ان الله تجاوز عن امتي ما وسوست به صدورها ما لم يعمل او يتكلم والثالث حكم النفس
بان هذا مع قبحه ينبغي ان يفعل وهذا ايضا لا يؤاخذ به وان كان اختياريا اذ لا عزم
والرابع تصميم العزم على الفعل وان لم يفعل لمانع وهذا يؤاخذ به العبد وهو المراد بقوله
تعالى « ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله » ومما ينبغي ان يعلم ان الخاطر

نوعان

نوعان احدهما ما يدعو الى الخير وسببه الملقي له في القلب يسمى ملكا فان عرف السبب
سمي ذلك الخاطر وحيا وان لم يعرف السبب سمي الخاطر الهاما ونفثا في الروع وعلما
لدنيا وثانيهما خاطر يدعو الى الشر ويسمى وسواسا وسببه الملقي له يسمى شيطانا
وقد يلقي الشيطان خيرا ويدعو اليه ليفوت منه ما هو افضل منه فقلب المؤمن
دايما بين الملك والشيطان وهما المراد بالاصبعين في قوله عليه السلام قلب
المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء ومن الخاطر ما يقع في القلب
بمباشرة اسباب من العبد وهي اما النظر والاستدلال كما في طريقة الاستدلاليين
واما تهذيب الباطن وتصفيته وهي طريقة الصوفيين فان القلب مستعد لان
يتجلى فيه حقايق الاشياء عند مقابلة مراته بمراة اللوح المحفوظ وخلوه عن الحجب فاذا
ارتفع الحجب والموانع وتطهر القلب عن لوث الاخلاق الذميمة ودنس الملكات الردية
وانفتحت ابواب القلب نحو ملكوت السموات والارض واتصل بالملا الاعلى والمبادي
العالية انعكس اليه ما فيها من صور الحقايق والعلوم والمعارف فصار عالما عقليا
مضاهيا للعالم الحسي قال الله تعالى « سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم » وهذا هو
المراد بليلة القدر فانها ليلة تنكشف النفس فيها احوال الملك والملكوت كما قال
تعالى « وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض » ولما كان اكثر ما يتجلى مراة القلب
في شهر رمضان الذي انزل فيه القران بواسطة الصوم الذي هو تضييق مجاري الشيطان
في بدن الانسان صار مصادفة ليلة القدر في رمضان اكثر الا يرى ان من حصل له هذه
المرتبة في غير رمضان ايضا فقد صادف ليلة القدر فملاك الامر هو دفع موانع
القلب وتصفية مراته وتصقيله وتلك الموانع خمسة احدها نقصان في الذات
واصل الفطرة كقلب الصبي والمجانين والثاني كدرة المعاصي وخبث الشهوات قال
الله تعالى « كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون » الثالث العدول عن الجهة وهو
الاستغال بالامور الدنيوية الرابع الاعتقادات الباطلة والجهليات المركبة والظنون
الفاسدة المركوزة في الطبع قال تعالى « ان هم الا يخرصون » الخامس الجهل بطريق العثور
على المطلوب كما في زهاد الكفرة والرهابين قال تعالى « ورهبانية ابتدعوها ما كتبنا
عليهم » فاذا ارتفع هذه الموانع صار القلب كمراة مجلوة حوذي بها ما يقابلها من الصور

العلمية والحقايق المنادية امّا من الخارج وطرف الحواس الظاهرة التي هي كالانهار الخمسة
الى الحوض القلب وامّا من الباطن والابواب المفتوحة نحو الملاء الاعلى الّا ان المنصبّ
من الانهار الخارجية لايخلو عن كدر الاوهام والظنون بخلاف ما سدّت طرق الخارج
وجودي بالقلب الى الملكوت الاعلى فانّه يظهر فيه ينابيع الحكمة فهي عين يشرب بها عباد الله
يفجّرونها تفجيرا ويسمّى هذه العلوم علوم المكاشفة ثم انّ القلوب والمرايا متفاوتة
في اصل الفطرة والاستعداد كما قال عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب
والفضّة الحديث فكلّ ميسّر لما خلق له فالوجود وما يتبعه من الكمالات عملا وعلما
انّما يفيض عليها على حسب ما يسعه ويقبله وهذا هو السرّ في تفاوت مراتب الانبياء و
الاولياء وساير طبقات الناس وتباين مشاربهم ونشآتهم وفي الحقيقة مرجع هذا التفاوت
هو الاسم الّذي هو ربّ نوعه ولمّا كانت الحقيقة المحمّدية والنشاءة المصطفوية تحت مرتبة
اسم الذات المستجمع لجميع الاسماء الالهية والحقايق الكونية كما قال تعالى انّ الذين
يبايعونك انّما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم صار نبيّنا عليه افضل الصلوات
افضل الموجودات واكرم المكوّنات بل اقنوم النبوّة منحصر فيه والانبياء كانوا نوّاب
نشاءته الروحانية كما انّ العلماء نوّاب نشاءته العنصرية ولذا قال عليه السلام علماء
امّتي كانبياء بني اسرائيل فالانبياء كلّهم معترفون بفضله ومغترفون من بحر كرمه
وفضله وواقفون لديه عند حدّهم من نقطة العلم او من شكلة الحكم فانّه شمس
فضل هم كواكبها يظهرن انوارها للناس في الظلم وقال عليه السلام تمنّى
اثنى عشر نبيّا من بني اسرائيل منهم موسى
وعيسى ان يكونوا من امّتي
الحمد لله الّذي جعلنا من امّته
ورزقنا اتباع دينه وملّته

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ [illegible]